

تهذيب الأخلاق

أو

كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق

أبو علي أحمد بن محمّد بن مسكويه

تحقيق

السيد حسين المؤمني

مركز إحياء التراث الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم



تهذيب الأخلاق

أو

كتاب الطهارة فى تهذيب الأخلاق

أبوعلي أحمدبن محمّدبن مسكويه

تحقيق: السيدحسين المؤمني





المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية



تهذيب الأخلاق

أبوعلي أحمدبن محمدبن مسكويه

تحقيق: السيدحسين المؤمني

- **الناشر: المعهد العالي للعلوم و الثقافة الإسلاميّة**
- **الإعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي**
- **الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م**
- **الكمّيّة: ٥٠٠**
- **العنوان: ٣٤٤؛ التسلسل: ٥٥٦**

العنوان: طهران، شارع الانقلاب، مقابل مدخل جامعة طهران، عمارة فروزنده، الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢

التلفون والفاكس: ٦٦٩٥١٥٣٤ ٢١ ٩٨+

ص.ب: ٣٧١٨٥/٣٨٥٨، الرمز البريدي: ٣٧١٥٦_١٦٤٣٩

الموقع الإلكتروني: www.pub.isca.ac.ir

البريد الاكتروني: nashr@isca.ac.ir

المدخل الرئيسي:	**ابن مسكويه، أبوعلي أحمدبن محمّد، ٣٢٠؟_٤٢١هـ**
العنوان والمؤلّف:	**تهذيب الأخلاق/ أبوعلي أحمدبن محمّدبن مسكويه؛ الإعداد مركز إحياء التراث الإسلامي**
بيانات النشر:	**طهران، شارع الانقلاب، مقابل مدخل جامعة طهران، عمارة فروزنده، الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م**
بيانات الوصف:	**٣٠٨ ص**
ردمك:	**978-600-195-238-8**
حالة الفهرسة:	**CIP**
ملاحظات المجال:	**المصادر؛ و أيضاً في الهامش**
ملاحظات المجال:	**الفهارس العامّة**
الموضوع:	**الأخلاق**
الموضوع:	**الأخلاق _ الفلسفة**
المدخل الإضافي:	**المؤمني، السيدحسين، ١٣٦٠هـ.ش**
المدخل الإضافي:	**المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة. مركز إحياء التراث الإسلامي**
تصنيف مكتبة الكونجرس:	**BJ ٣٧/الف٢ت٩ ١٣٩٤**
تصنيف ديوي:	**١٧٠**
رقم الإيداع:	**٤١٥٣١٩٠**



فهرس الموضوعات

مقدّمة التحقيق

تهذيب الأخلاق

الفهارس

تصدير

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، وأفضل الصلاة وأتمّ السلام على النبيّ الأعظم محمّد وعلى آله أعلام الهدى وحججه على الورى.

وبعد، يقدّم مركز إحياء التراث الإسلامي إلى عشّاق مكتبة أهل البيت واحد من أنفس الآثار العلميّة التي جاد بها يراع أحد أعلام الإماميّة في القرن الخامس الهجري وهو الأُستاذ الفاضل والحكيم الكامل أبو عليّ أحمد بن محمّد بن يعقوب مسكويه (م ٤٢١هـ)، الّذي كان نجماً لامعاً في سماء العلم والمعرفة، وقد امتاز بإنتاجه الخصيب وعطائه الفكري الثرّ، حيث أجمع العلماء على علوّ شأنه ورفعته في مختلف حقول العلم والمعرفة، مثل: الأدب، والفلسفة والحكمة والتاريخ والطبّ والكيمياء.

وهذا الكتاب «تهذيب الأخلاق وطهارة الأعراق» يعتبر من أهمّ مؤلّفاته في مجال الحكمة العمليّة وأشهرها بين المحصّلين والأوساط العلميّة والأخلاقيّة. وقد تمّ تحقيقه وتصحيحه ضمن المشروع الكبير لهذا المركز «إحياء الميراث الموضوعي في الآداب والأخلاق». حيث أصدر المركز قبل هذا كتاب أخلاق منصوري للمولى غياث الدين منصور الدشتكي (٨٦٦ـ٩٤٨)؛ وآيينهٔ حقايق نما للمولى نور الدين الأخباري، وسيتمّ بعد ذلك ـ إن شاء اللّه ـ نشر كتاب جامع السعادات للمولى محمّد مهديّ النراقي.

وقد بذل محقّقونا الأعزّاء جهوداً مشكورة لأجل تحقيقه وتصحيحه وإخراجه بهذه

الهيئة الجميلة؛ نرجوا لهم التوفيق ومزيداً من العطاء لإثراء المكتبة الإسلاميّة الشيعيّة بما جاد به علماؤها ومفكّروها.

ويجب علينا هنا أن نقدّم الشكر والثناء إلى كلّ من شارك في إنجاز هذا السفر القيّم. نخصّ منهم بالذكر محقّق الكتاب السيّد حسين المؤمني الذي تولّىٰ تحقيق الكتاب وكتابة المقدّمة ضمن أطروحته لنيل درجة الماجستير . والشيخ منصور الإبراهيمي لمتابعة العمل ضمن مشروع إحياء الميراث الأخلاقي، وفريق الترجمة في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة لتعريب مقدّمة التحقيق. والفاضل المحقّق الشيخ عليّ الحميداوي للمراجعة العلميّة وإجراء الإصلاحات القيّمة في المتن والمقدّمة، وإلى الإخوة الشيخ حسين الأديب ورمضانعليّ القرباني وإسماعيل بيك المندلاوي لمشاركتهم في صفّ الحروف وتنظيم الصفحات النهائيّة وتخريج الفهارس المختلفة للكتاب.

ولا ننسى أن نتقدّم بخالص الشكر إلى كلّ من أسدى معروفاً أو خدمة في طريق إصداره، خصوصاً العاملين في مركز إحياء التراث الإسلامي الأخوين عالمي فرد و محمود رضا دشتكي والعاملين في قسم النشر التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة وهم الإخوة محمّد باقر الأنصاري، فريد بختياري زادة ومحمّد حسين عليّ رشيدي لمساعدتهم في طبع الكتاب وإخراجه.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

عليّ أوسط الناطقي

مدير مركز إحياء التراث الإسلامي

يوم الأربعاء أوّل شهر جمادى الأُولى سنة ١٤٣٧

مقدّمة التحقيق

- سيرة ابن مسكويه الذاتيّة
- سيرة ابن مسكويه العلميّة
- هذا الكتاب



سيرة ابن مسكويه الذاتيّة

أحواله الشخصيّة

١. اسمه وولادته

هو أبوعليّ أحمد بن محمّد بن يعقوب مسكويه، وقد ذكر أصحاب السِيَر أنّه ولد في مدينة الريّ، ولذا لقّبوه بـ«الرازي»[١].

وأمّا سنة ولادته فمختلف فيها، فقد ذكر مرغليوث ـ المستشرق الإنكليزي المشهور ـ أنّه ولد في سنة ٣٣٠هـ أو قبل ذلك بقليل[٢].

وقدّر كلٌّ من عبدالعزيز عزّت[٣] وعبداللّه نعمة[٤] والشيخ حسن تميم[٥] وجوئل كرمر[٦] أنّه ولد في سنة ٣٢٥هـ.

---

١. الخوانساري، روضات الجنّات، ج ١، ص ٢٥٧.

٢. عبدالعزيز عزّت، ابن مسكويه فلسفته الأخلاقيّة ومصادرها، ص ٨٠.

٣. نفس المصدر، ص ٨٠.

٤. عبداللّه نعمة، فلاسفة الشيعة، ص ١٧١.

٥. حسن تميم، تهذيب الأخلاق، ص ٧ (مقدّمة التحقيق).

٦. جوئل كرمر، عصر النهضة الإسلاميّة، ص ١٧١.

Joel Karmar: Humanism in the renaissance

و ذهب الدكتور أبوالقاسم الإمامي [١] والدكتور عبدالرحمن البدوي [٢] إلى أنّ سنة ولادته هي ٣٢٠هـ؛ باعتبار أنّ أبامحمّد المهلّبي كان معلّماً في سنة ٣٣٩هـ، وقد نقل ابن مسكويه في حوادث سنتي ٣٤٠ و ٣٤١ هـ أنّه كان في صحبة المهلّبي وكان نديماً له. وبذلك يتّضح أنّ الصحيح أنّ ولادته كانت في سنة ٣٢٠هـ.

٢. وفاته

رغم الاختلاف في سنة ولادته، فقد وقع الاتّفاق على سنة وفاته؛ فقد قضّى ابن مسكويه سنيّ عمره الأخيرة في أصفهان، ونقل المؤرّخون أنّه مات سنة ٤٢١هـ [٣]، وذكر بعضهم أنّه دفن في محلّة «خواجوي» في أصفهان [٤]، وذكر آخرون أنّه دفن في مقبرة تخت فولاد في المدينة ذاتها [٥].

٣. ألقابه

نُسبت إليه ألقاب متعدّدة؛ مثل: الحكيم، المتكلّم، الفيلسوف، الأديب، الخازن، النديم. كما لقّب أيضاً بلقب «المعلّم الثالث» [٦]. لكن أشهر ألقابه هو «ابن مسكويه» [٧]، ولقّبه بعضهم بـ«مسكويه» [٨].

---

١. الإمامي، تجارب الأُمم، ج ١، ص ١٧٨ (مقدّمة التحقيق).

٢. عبدالرحمن بدوي، الحكمة الخالدة، ص ٢٠ (مقدّمة التحقيق).

٣. الخوانساري، روضات الجنّات، ج ١، ص ٤٤٧؛ ياقوت الحموي، معجم الأُدباء، ج ٥، ص ٣؛ القمّي، الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٣٦.

٤. الخوانساري، روضات الجنّات، ج ١، ص ٤٤٧.

٥. المدرّس التبريزي، ريحانة الأدب، ج ٨، ص ٢٠٨.

٦. محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج ٣، ص ١٢٨.

٧. القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٣٠؛ الخوانساري، روضات الجنّات، ج ١، ص ٢٥٤؛ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ص ٣٤٧.

٨. ياقوت الحموي، معجم الأُدباء، ج ٢، ص ٨٨؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ج ٢، ص ٢٤٦.

والسبب في اختلافهم بتلقيبه بـ«مسكويه» تارة، وبـ«ابن مسكويه» أُخرى هو أنّ بعض المحقّقين يرى أنّ «مسكويه» لقبه الخاص به، بينما يرى آخرون أنّ هذا اللقب كان لأبيه وجدّه.

وقد سمّى نفسه في ما كتبه باسم أحمد بن محمّد بن مسكويه تارة، وتارة أُخرى باسم أحمد بن مسكويه، وثالثة بأحمد بن محمّد بن يعقوب مسكويه، ورابعة باسم أبي عليّ أحمد بن مسكويه.

ولا شكّ أنّ الاعتماد على نُسخ مؤلّفات ابن‌مسكويه في هذا المجال لا يفيدنا شيئاً ولا نصل إلى نتيجة؛ لاحتمال أن يكون النسّاخ أو الكتّاب قد أضافوا هذه العبارة. وربما يكون الرجوع إلى أقوال أصحاب التراجم والمؤرّخين المعاصرين له أنسب لمعرفة حقيقة هذه المسألة.

فقد ذكره أبوحيّان التوحيدي ـ الذي هو من معاصريه ـ في كتبه؛ مثل الهوامل والشوامل وأطلق عليه لقب «مسكويه» وهكذا سليمان المنطقي في صوان الحكمة، وأبومنصور الثعالبي في تتمة اليتيمة.

ولعلّ هذا اللقب مأخوذ من أصل كلمة «مسك»، وهو عطر ذو رائحة طيّبة، والظاهر أنّه كان يحبّ هذا العطر. أو أنّ هذا اللقب كان اسماً لبلدة ينتسب إليها تقع في ضواحي الريّ[١].

نبذة عن حياته

لم ترد معلومات وأخبار كافية عن مراحل رشد ابن مسكويه، ولا عن كيفيّة نموه ونشأته الشخصيّة العلميّة المهمّة، كما لا توجد لدينا معلومات أكيدة عن أبيه وأجداده. وبناءً على ما حصلنا عليه، فإنّه لم يعش حياة هادئة، ولم يستحسن أُسلوب تربية والديه له؛ لأنّهم كانوا يحثّونه على قراءة أشعار عرب الجاهلية وروايتها. وكان في بداية شبابه مشغوفاً باللهو، إلّا

---

١. الإمامي، مقدّمة تجارب الأُمم، ج ١، ص ١٥ (مقدّمة التحقيق).

أنّه بعد مدّة تنبّه واشتغل بتهذيب نفسه، فوصل بعد ذلك إلى مراده[1].

وكانت له علاقة قوية بـ«آل بويه»؛ فقد قضى سنيناً متعدّدة من عمره في دولتهم وتشكيلاتهم، وحضوره في بلاطهم، وإليك إشارة مختصرة إلى هذه العلاقة:

۱. حياته السياسيّة

تبدأ الحياة السياسيّة لابن مسكويه منذ مصاحبته لأبي محمّد المهلّبي ومجالسته معه سنة ٣٤٠هـ، وقد هاجر في ذلك الوقت من الري إلى بغداد ـ مركز الخلافة ـ وأصبح على علاقة ببلاط آل بويه، وكان يرى مسكويه أنّه ركن يعتمد عليه، وكان يعبّر عنه بأنّه: «الشخصيّة التي لا نظير لها» و«الوزير العالم»[2].

وبعد وفاة المهلّبي سنة ٣٥٣هـ لازم ابن مسكويه ابن العميد ـ الشخصيّة العلميّة والسياسيّة المعروفة في وقته ـ وصار خازن مكتبته الكبيرة، واستفاد من كتبها الكثيرة والقيّمة.

والملفت للنظر أنّ الذي بقي سالماً من ممتلكات ابن العميد عند هجوم الغزاة على دار الإمارة وبيته، هو مكتبته فقط؛ حيث سلمت من النهب والإحراق بفطنة وذكاء ابن مسكويه.

لقد وصف ابن مسكويه ابن العميد بأنّه مفكّر جامع، ومحبٌّ للعلم، وأنّ صدقه وشجاعته وذكائه ممدوحة مقبولة[3]. وبقي على ملازمته إلى وفاته، ثمّ لازم بعده أبا الفتح بن العميد (٣٦٠ ـ ٣٦٦هـ). وقد ورد ابن مسكويه بغداد للمرّة الثالثة مع جند الري عند استنفارهم سنة ٣٦٣هـ، ممّا هيّأ الفرصة أمامه للتعرّف على عضد الدولة الديلمي؛ حيث وصل عضد الدولة إلى مقام أمير الأُمراء بعد موت ركن الدولة مباشرة. وقد عدّت هذه المرحلة بأنّها إحدى أهمّ مفاخر تحضّر الثقافة الإسلاميّة؛ إذ كان عضد الدولة أقوى أُمراء آل بويه، وقد تأثّر ابن

---

١. سيأتي في ص ١٣٢.

٢ ـ ٣. ابن مسكويه، تجارب الأُمم، ج ٦، ص ١٦٣.

مسكويه بشخصيّته تأثّراً كبيراً، فوصفه بصفات الكمال والدراية، بل كان يحمد اللّه على أن جعله يعيش في عصره[١]، وكان يعبّر عنه بأنّه «أعظم من شاهدت من الملوك»[٢].

وكان ابن مسكويه من المقرّبين لعضد الدولة؛ حتّى أنّه كان يكتب له رسائله الخاصّة. وقد أدّى موت عضد الدولة سنة ٣٧٢ هإلى نهاية مجد آل بويه.

وبعد موت عضد الدولة لازم ابن مسكويه ولده صمصام الدولة، وحصل على مكانة خاصّة في بلاطه بين سنتي ٣٧٢ ـ ٣٧٦هـ، ثمّ لازم بعد قتله شرف الدولة، ثمّ وصلت الإمارة بعد موت شرف الدولة (سنة ٣٧٩هـ) إلى بهاء الدولة؛ حيث كان لابن مسكويه في بلاطه شأن كبير ومقام رفيع.

و يحتمل أنّه عاد إلى الري بين سنتي (٣٨٢ و ٣٨٩هـ) بسبب الخلافات التي نشبت في بغداد ذلك الحين، وكان عزّالدولة حاكم الري في وقتها، وبموته انقسمت منطقة نفوذه إلى ثلاثة أقسام؛ حيث وصلت حكومة أصفهان إلى عين الدولة، ونظراً لصغر سنّه فقد تسلّم علاء الدولة ـ بالإضافة إلى قيادة الجيش ـ مسؤوليّة إدارة أصفهان أيضاً.

وبالرغم من أنّ سنة ترك ابن مسكويه الري وهجرته إلى أصفهان غير معلومة بشكل دقيق، إلّا أنّ الظاهر أنّه ترك الري في أواخر القرن الرابع أو في أوائل القرن الخامس؛ لعدّة أسباب، منها:

١ـ الاضطرابات الداخليّة المستفحلة في الري.

٢ـ مخالفة بعض الأشخاص له؛ كأبي العبّاس الضبّي الذي لم يكن على علاقة حسنة معه.

٣ـ جاذبية المناخ العلمي المناسب الذي كان يغمر أصفهان، والمساعي التي بذلها ابن كاكويه في إيجاد المناخ العلمي المناسب هناك، بالإضافة إلى ترغيب العلماء في الهجرة إلى أصفهان؛ بحيث أنّ ابن سينا تمتّع بحمايته ومساعدته، وقدّم له كتاب دانش‌نامه علائي باللغة

---

١. ابن مسكويه، تجارب الأُمم، ج ٦، ص ٥.

٢. سيأتي في ص ٢٤٨.

الفارسيّة[١]. وعلى كلّ حال، فقد قضى ابن مسكويه سنيّ عمره الأخيرة في أصفهان.

٢. تطوّر العلوم والثقافة في عصره

لقد امتاز هذا العصر بأنّه كان من أكثر عصور الحضارة الإسلاميّة ازدهاراً وإشراقاً؛ فهو العصر الذي انتشرت فيه المحافل العلميّة، وكثرت فيه مجالس العلماء، وشهد تطوّر العلم بجميع أقسامه. ولكي نتعرّف جليّاً على مقام ابن مسكويه ينبغي الالتفات إلى أنّه ذاع صيته وخلد في زمن عاش فيه الكثير من العلماء الكبار وأهل العلم والفضل، وهذا دليل واضح على مدى رفعة مكانته العلميّة والاجتماعيّة.

لقد ازدهر في هذا العصر وتطوّر الكثير من العلوم؛ من قبيل: الأدب، التفسير، الحديث، الفلسفة، الطبّ، الجغرافيا، النجوم، الكيمياء... كما أنّ هذا العصر كان يزخر بعلماء قلّ نظيرهم، أمثال: الفارابي، ابن سينا، زكريّا الرازي، يحيى بن عدي، أبوسليمان المنطقي، أبوحيّان التوحيدي، أبوبكر الخوارزمي، ابن مندة أبو الحسن عليّ الدارقطني، محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي، محمّد بن يعقوب الكليني، المطهّر بن طاهر المقدسي، أبو عليّ بن عيسى الرمّاني... وعشرات المفكّرين الآخرين الذين كان لكلّ واحد منهم درجة رفيعة وصيت ذائع في تاريخ العلم والفكر[٢].

٣. نشاطاته ومكانته العلميّة

إنّ الآثار العلميّة التي خلّفها ابن مسكويه تدلّ على أنّه كان من أصحاب الرأي في علوم متعدّدة؛ مثل: الأدب، الفلسفة والحكمة، التاريخ، الطبّ والكيمياء، بل أنّه كان في زمانه مورد انتباه واعتناء كتّاب السير؛ فنرى ـ مثلاً ـ أنّ أبا سليمان السجستاني (م. سنة ٣٩١هـ)

---

١. عبدالحسين زرّين‌كوب، تاريخ مردم ايران، ج ٢، ص ٤٨٥.

٢. للمزيد راجع علي أكبر ولايتي، فرهنگ و تمدّن اسلامي، ص ٥٠ ومابعدها.

من معاصريه قد كتب عن مؤلّفاته ونشاطاته الفكريّة، كما مدح مكانته العلميّة والاجتماعيّة، وكان يرى أنّه يستحقّ أن تكتب في حقّه رسالة خاصّة مستقلّة[١].

إلّا أنّ أساس شهرة ابن مسكويه كانت بسبب اهتمامه بموضوعَي التاريخ والفلسفة؛ أمّا في التاريخ، فيعتبر كتابه تجارب الأُمم من أنفس الكتب في هذا المجال؛ لأنّه لم يعتمد أُسلوب القدماء فيه، بل عمل على كتابة التاريخ بنظرة سياسيّة وفلسفيّة، مبيّناً تاريخ الأُمم الماضية، كالبابليّين والآشوريّين... كما كتب الأحداث التي وقعت في صدر الإسلام إلى سنة (٣٦٩هـ).

وأمّا في الفلسفة فكان اهتمامه منصبّاً على الحكمة العمليّة، وخصوصاً من الناحية الأخلاقية؛ حيث كانت نظرته الشاملة لهذا الموضوع من العوامل المهمّة التي ميّزته عن الفلاسفة الآخرين. ولا شكّ أنّ العوامل الاجتماعيّة ومكانته الكبيرة كان لها تأثير غير قليل في حثّه على الاهتمام بهذا القسم من الفلسفة؛ إذ لم يكن من المفكّرين الذين يطلقون نظريّاتهم الفلسفيّة من دون ملاحظة واقع المجتمع وحاجاته.

من هنا فقد أوصله حضوره وتواجده في المحافل الاجتماعيّة المختلفة وتجاربه لسنوات عديدة في مختلف المجالات الاجتماعيّة إلى الاعتقاد بأنّ الطريق لإصلاح الحكومات والمجتمعات والناس هو الاهتمام بالمسائل الأخلاقيّة.

ومؤلّفاته المتعدّدة في مجال الحكمة العمليّة تدلّ على اهتمامه الزائد في هذا الموضوع؛ حيث يمكننا أن نعتبر كتابه تهذيب الأخلاق أهمّ الكتب التي كتبها في هذا المجال، وقد أنشد بعضهم في حقّه وحقّ مؤلّفه قائلاً:

بنفسي كتاب حاز كلّ فضيلة ... وصار لتكميل البريّة ضامنا
مؤلّفهُ قد أبرز الحقّ خالصاً ... بتأليفه من بعده ما كان كامنا
وسمه باسم الطهارة قاضياً ... به حقّ معناه ولم يك مائنا[٢]

١. السجستاني، صوان الحكمة، ص ٢٤٠.
٢. المحقّق الطوسي، أخلاق ناصري، ص ٢٠.

ويعتقد المولى عبدالرزّاق اللاهيجي ـ وهو أحد تلامذة ملّا صدرا ـ أنّ مكانة مسكويه في الحكمة العمليّة كمكانة ابن سينا في الحكمة النظريّة [١].

ونرى العلّامة محمّد مهدي النراقي عند ما ينقل عبارة من كتاب تهذيب الأخلاق يقول: «لقد قال الشيخ الفاضل أحمد بن محمّد بن يعقوب بن مسكويه، وهو أُستاذ في علم الأخلاق وأقدم الإسلاميّين في تدوينه...» [٢].

وعلى كلّ حال، فإنّ شخصية ابن مسكويه العلميّة كانت مورد جلب أنظار العلماء والمؤرّخين من المتقدّمين والمتأخّرين، وهو يعتبر من أبرز العلماء الإسلاميّين في الحكمة العمليّة، ولذا نرى أنّ المفكّرين الذين جاؤوا بعده يرجعون إلى آثاره ويستفيدون من آرائه.

٤. مؤلّفاته

رغم الاختلاف في عدد مؤلّفات ابن مسكويه، إلّا أنّه يمكننا ذكر بعضها فيما يلي:

١ـ آداب العرب والفرس ـ الحكمة الخالدة ـ (جاويدان خرد).

٢ـ أحوال الحكماء المتقدّمين.

٣ـ تهذيب الأخلاق وطهارة الأعراق.

٤ـ أدب الدنيا والدين.

٥ ـ الأشربة.

٦ـ أقسام الحكمة (مقالات).

٧ـ أُنس الخواطر (أُنس الفريد الخواطر).

٨ـ تجارب الأُمم وعواقب الهمم.

---

١. اللاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٥٥.

٢. المحقّق النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٤٧.

٩ـ ترتيب السعادات (السعادة أو مراتب العلوم).

١٠ـ تركيب الباجات والأطعمة (الطبخ).

١١ـ التعليق (تعليقات على الكتب المنطقيّة).

١٢ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين.

١٣ـ الجامع.

١٤ـ العدل (جواب أبي حيّان التوحيدي في العدل).

١٥ـ جوهر النفس (النفس).

١٦ـ حقائق النفوس.

١٧ـ دفع الخوف من الموت.

١٨ـ الدهر والزمان.

١٩ـ السياسة السلطانيّة (السياسة للملك).

٢٠ـ السير.

٢١ـ الفوز الأصغر.

٢٢ـ الفوز الأكبر.

٢٣ـ مختار الأشعار.

٢٤ـ المختصر في صناعة الارثماطيقي.

٢٥ـ العقل والمعقول.

٢٦ـ رسالة في الطبيعة.

٢٧ـ اللذّة والألم.

٢٨ـ رسالة في إثبات الصور الروحانيّة التي لا هيولى لها [١].

---

١. راجع: السجستاني، صوان الحكمة، ص ٣٤٥؛ الإمامي، تجارب الأُمم، ج ١ (مقدّمة التحقيق)؛ الخوانساري، روضات الجنّات، ج ١، ص ٢٥٤؛ ياقوت الحموي، معجم الأُدباء، ج ٢، ص ٩٧؛ القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢١٧.

سيرة ابن مسكويه العلميّة

أوّلاً: آراؤه الفلسفيّة

١. نظرته في الأخلاق

قبل الورود في بيان وجهة نظر ابن مسكويه في الأخلاق، يحسن الإشارة إلى أمرين:

أوّلهما: نظريّة الأخلاق الغائيّة

تقسّم النظريّات والمباني الأخلاقيّة ـ باعتبار المعايير التي على أساسها يتمّ تعيين الحسن والقبيح، والصحيح من الخطأ ـ إلى النظريّة الغائيّة والنظريّة الوظيفيّة.

أمّا نظريّة الأخلاق الغائيّة فتبحث في ملاك الصحّة والخطأ أو الحسن والقبيح، ومعيارها فيما يرتبط بعمل معيّن في القيم الخارجة عن الدائرة الأخلاقيّة؛ بحيث يكون العمل الصحيح هو الذي يكون له على الأقل بديل آخر يوجب غلبة الخير على الشرّ، أو أنّ المقصود منه إيجاد غلبة الخير على الشرّ مطلقاً. وأمّا الخطأ فهو الذي لا يؤدّي إلى غلبة الخير على الشرّ، وليس المقصود منه إيجاد غلبة الخير على الشرّ.

وبعبارة مختصرة يمكن أن يقال: إنّ أصحاب النظريّة الغائيّة للأخلاق يعتمدون في تشخيص الخطأ من الصواب على النتيجة الحاصلة من الفعل الاختياري، وعند ذلك، فإن كان العمل موصلاً إلى المطلوب، أو على الأقل يساعد في الوصول إلى المطلوب، فهو حسن، وإن كان على العكس من ذلك بأن يبعدنا عن الوصول إلى المطلوب فهو قبيح، وإن

كان أصحاب هذه النظريّة يختلفون كثيراً في تشخيص ما هو هدف الفعل الأخلاقي؛ فبعضهم ذكر أنّه اللذّة، وبعضهم القدرة، وبعضهم الكمال و... .

ويقف في مقابل أتباع النظريّة الغائيّة أتباع النظريّة الوظيفيّة؛ إذ يعتقدون أنّ معيار الفعل الأخلاقي ومعيار الحسن والقبح يرجع إلى أفعال الإنسان الاختياريّة التي تتناسب مع الوظيفة المطلوبة منه[1]، ومن الواضح أنّ تلك الوظيفة المطلوبة أو العمل قد تكون صحيحة بطبيعتها أو لأمر واقعي آخر.

ومن خلال ما تقدّم ـ وبناءً على ما سيأتي لاحقاً من أنّ ابن مسكويه يرى أنّ غاية الأخلاقي هو التمكّن من الوصول إلى الكمال والسعادة والقرب الإلهي ـ نجد أنّ ابن مسكويه من المعتقدين بالنظريّة الغائيّة في الأخلاق.

وتعتبر النظريّات الأخلاقيّة المطروحة على الصعيد الإسلامي غائيّة في أكثر الأحيان؛ لأنّها تأخذ بعين الاعتبار الكمال الإنساني والقرب الإلهي ضمن الغاية الأخلاقيّة التي تهدف إليها.

ثانيهما: الاتّجاهات الأساسيّة للأخلاق الإسلاميّة

يمكن حصر الاتّجاهات الأساسيّة على صعيد الأخلاق الإسلاميّة بأربعة اتّجاهات: الاتّجاه الفلسفيّ؛ الاتّجاه العرفانيّ؛ الاتّجاه النقليّ؛ الاتّجاه التلفيقيّ.

ويرجع اختلاف هذه الاتّجاهات إلى الاختلاف في المباني والأُسس والمنافع والمصادر والأُسلوب، بالإضافة إلى الاختلاف في الغايات.

من هنا يعدّ الاتّجاه الأخلاقي لابن مسكويه اتّجاه فلسفيّ، وباعتباره فيلسوفاً، فقد استخدم مبانيه ومصادره وأُسلوبه الخاصّ به في علم الأخلاق، وكان له دور كبير في بسط هذا الاتّجاه وتطويره وتنظيمه.

---

١. انظر مصباح اليزدي، نقد و بررسى مكاتب أخلاقي، ص ٣٧ و ٣٨؛ ويليام كي فرانكنا، فلسفه اخلاق، ص ٤٧ ـ ٥٠.

تعريف علم الأخلاق

عرّف ابن مسكويه الأخلاق بما يلي: «الخُلق حال للنفس، داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة»[١].

وبملاحظة هذا التعريف يمكن أن نشير إلى الأُمور التالية:

١ـ الأخلاق هي صفة وحالة خاصّة بالنفس،وعبارة عن أمر نفساني يبرز ويظهر في الأفعال.

٢ـ لا تسمّى هذه الصفة والحالة النفسيّة خُلق إلّا إذا كانت ملكة راسخة في النفس؛ بحيث يكون الإنسان قد تعوّد عليها، ولا يحتاج للإتيان بها إلى تفكير.

وبناء على ما تقدّم، هناك سؤالان ينقدمان في الذهن، وهما:

الأوّل: هل المسائل الأخلاقيّة التي ليس لها ظهور فعلي ـ مثل الرياء والعجب ـ مشمولة لهذا التعريف؟ وهل تحسب النيّات التي لا يقدر الإنسان على تحقيقها ولا يتمكّن من إظهارها بالفعل ـ كالفقير الذي ينوي الإنفاق ولا يتمكّن منه ـ مسائل أخلاقيّة أم لا؟ وهل تحسب له فضيلة من الفضائل؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال يمكن أن يقال: إنّ الفاعل حين إتيانه الفعل الاختياري يطمح إلى الوصول إلى مرتبة من مراتب الكمال التي هي المطلوب النهائي له، ومطلوبيتها للفاعل أصلية. والمطلوب أو الهدف النهائي تارة يترتّب على الفعل الاختياري الخارجي، وأُخرى يترتّب على الفعل الاختياري الباطني الداخلي.

والمراد من الفعل الداخلي أو الباطني هو الفعل الذي يحصل ويتحقّق بتحقّق النيّة من دون حاجة إلى أيّ شرط آخر، وأمّا الفعل الخارجي فهو الفعل الذي يحتاج في تحقّقه وحصوله إلى شرائط أُخرى مضافاً إلى النيّة، فمثلاً: من الأفعال الباطنة الرضى بالإنفاق على

---

١. سيأتي في ص ١١٥.

الفقير، فإنّه يحصل بمجرّد نيّة الإنفاق عليه، ولكن الفعل الخارجي الذي هو الإنفاق على الفقير يستلزم أن يكون المنفق ذات أموال كي ينفق منها.

وبعبارة أُخرى يمكن أن يُقال: النيّة هي فعل من الأفعال الاختياريّة، ولا تجعل في مقابل الفعل، والمعروف أنّ بعض الأفعال قد تقع مقدّمة لأفعال أُخرى، والنيّة نوع فعل اختياري تقع مقدّمة وعلّة لأفعال اختياريّة.

وعليه ففي مثال الإنفاق أنّ الشخص إذا نوى الإنفاق فإنّه يريد تحقّقه وإيجاده؛ وتكون إرادته منه ـ المبتنية على انتخابه عن علم واطّلاع ـ نوع فعل من الأفعال الاختيارية مطابقاً لتمام اختياره.

وحاصل ذلك: أنّه مع توفّر بقيّة الشرائط المساعدة في إتيان ذلك العمل سوف يحصل ذلك العمل ـ أي الإنفاق في مثالنا ـ في الخارج.

والثاني: أنّه لو أتى شخص بفعل أخلاقي ولكن مع تأمّل وتروٍّ؛ بحيث لم يكن إتيانه به عن ملكة، فهل يُعدّ ذلك منه فعلاً أخلاقيّاً، أم لا؟

ولا شكّ أنّ القيام بالفعل يستلزم الغلبة المستمرّة على الموانع والأسباب المعترضة، ولا يصل الفعل إلى حالة الملكة إلّا من خلال التمرين والممارسة.

هذا، ويؤكّد ابن مسكويه على صفة الملكة للأفعال الأخلاقيّة، وعليه فلا يمكن إطلاق صفة الإنسان السخيّ على شخصٍ مّا أنفق مالاً مع تروٍّ وتأمّل، من دون أن تكون ملكة الإنفاق راسخة في نفسه؛ لأنّ السخاء هو فضيلة من الفضائل الأخلاقيّة التي تحتاج إلى ثبوت ورسوخ في نفس الإنسان.

ولكن مع ذلك لا يمكن القول بأنّ فعل هذا الشخص فعل غير أخلاقي، بل هو فعل أخلاقي يستطيع الشخص أن يبدّله إلى ملكة عن طريق الاستمرار في ممارسته، حتّى يصبح القيام بهذه الأفعال سهلاً وبديهيّاً.

و عليه فلا يصحّ أن يقال لمثل هذا الشخص بأنّه سخيّ، ولكن فعله فعل أخلاقي.

٣ـ بناء على تعريف ابن مسكويه للأخلاق، فإنّ الأخلاق تشمل الفضيلة والرذيلة معاً، ويكون الخلق الحسن والخلق القبيح مُنطَوِيين تحت مفهوم الأخلاق. هذا في مقابل البعض الذي يرى أنّ الأخلاق تطلق على الفضائل، والأخلاق تقتصر على الأفعال الحسنة فحسب، معتبراً أنّ كلّ عمل آخر غير ذلك هو عمل غير أخلاقي.

وبناءً على ذلك يكون لدى البخيل ـ بحسب تعريف ابن مسكويه للأخلاق ـ صفة أخلاقيّة قبيحة، لا أنّ عمله فقط يتّصف بأنّه غير أخلاقي، ولا شكّ أنّ الالتفات إلى هذه النقطة سيساعدنا كثيراً في معرفة حدود علم الأخلاق.

موضوع علم الأخلاق

تقدّم أنّ ابن مسكويه قد عدّ الأخلاق عبارة عن هيئة راسخة في النفس (قائمة بها)، وانطلاقاً من هذا المبنى يمكننا أن نفهم أنّ موضوع علم الأخلاق من وجهة نظره يتناول أنواع الصفات الحسنة والقبيحة. والمراد الصفات التي منشؤها الأفعال الاختياريّة للإنسان؛ حيث إنّ العديد من الأُمور خارجة عن إرادة الإنسان، ولا معنىً للخيرات والملكات إلّا من خلال اختيار الإنسان وإرادته.

ويمكن أن يقال: إنّ الخير والشرّ الأخلاقيّين، أو الحسن والقبح، يُظهران في الواقع الارتباط القائم بين الأفعال الاختياريّة للإنسان والنتائج النهائيّة لهذه الأفعال.

من هنا يتّضح أنّ محلّ الصفات هي النفس الإنسانيّة، كما أنّ حقيقة الإنسان هي نفسه التي تُعدّ السبب فيما يصدر عنه من أفعال حسنة أو قبيحة، وذلك من خلال ما يرسخ فيها من منظومة أخلاقيّة خاصّة. وبناء على هذا الأساس فقد خصّص ابن مسكويه القسم الأوّل من هذا الكتاب للبحث في مسألة النفس وبعض صفاتها.

ويذهب ابن مسكويه إلى أنّ علم الأخلاق هو أشرف العلوم؛ لأنّ شرف أيّ علم بمقدار شرف موضوعه، ومن الواضح أنّ الأخلاق هي الباعث على تصحيح أفعال الإنسان

وسلوكه وطبيعته، والإنسان هو أشرف الموجودات[١].

والأخلاق التي يطرحها ابن مسكويه تؤدّي إلى تربية الفضائل وتهذيبها. ويمكن التعبير عن الفضائل بأنّها الملكات أو الخصوصيّات التي لم تكن ذاتيّة بنحو كامل، بل يجب اكتسابها جميعاً ـ إلى حدّ ما ـ من خلال التعلّم والرياضة، أو ربّما تكون موهبة إلهيّة.

يضاف إلى ذلك أنّ الفضائل من سمات الطبيعة الإنسانيّة، وليست من قبيل الاشتهاء والحياء الّذي يُعدّ من السمات الشخصيّة. كما أنّ جميع الفضائل تستلزم الميل والرغبة في أداء أفعال خاصّة وفق أوضاع وأحوال خاصّة، لا أنّها مجرّد تفكير أو إحساس بنحو خاصّ.

وفي الواقع أنّ ملاحظة الأخلاق بهذا اللحاظ الذي ينبغي لحاظها به، أو يجب لحاظها به، تؤدّي إلى تربية ملكاته وخصوصياته التي نتفاعل معها ولها ارتباط بالمقام. ويبدو أنّ هذا هو نفس تصوّر كلٍّ من أفلاطون وأرسطو حول الأخلاق؛ باعتبار أنّ مبانيهما الأخلاقيّة تعتمد بصورة رئيسيّة على الفضائل والتخلّق بها، وكثيراً مّا يستعملون مفردة الفضائل والتفاضل، لا بحسب ما هو صحيح أو إلزامي والأمر والنهي. والذين يؤمنون بهذا الرأي هم من القائلين بنظريّة أخلاق الفضيلة في قبال القائلين بأخلاق الوظيفة أو الأصل أو العمل.

وعليه فلا تعتبر هذه النظريّة الأخلاقيّة أنّ الأحكام الناظرة إلى أداء الوظيفة أو التكليف هي أحكام أخلاقيّة أساسيّة، بل إنّها ـ بدلاً من ذلك ـ ترى الأحكام الناظرة إلى الفضيلة هي الأحكام الأخلاقيّة الأساسيّة؛ من قبيل قولنا: «هذا العمل حسن»، «إنّه شخص فاضل»، أو «الشجاعة فضيلة».

الغرض من علم الأخلاق وغايته

لقد توجّه علماء الأخلاق ـ كلٌّ بحسب مبناه ـ إلى البحث في غاية علم الأخلاق، وكما

---

١. سيأتي في ص ١٢٠.

مرّ سابقاً يعتبر ابن مسكويه من جملة أصحاب النظرة الغائيّة في قبال أصحاب النظرة الوظيفيّة في مجال علم الأخلاق؛ حيث يبحث في ملاك ومعيار الصواب والخطأ، أو الحسن والقبيح بالنسبة لفعلٍ مّا في القيم الخارجيّة؛ أي خارج نطاق الأخلاق.

كما يرى ابن مسكويه أنّ للإنسان مقاماً أعلى وأرفع بين الموجودات، وكمال الإنسان له جانبان: كمال القوّة العالمة (كمال العقل النظري)، وكمال القوّة العاملة (كمال العقل العملي). أمّا كمال القوّة العالمة (النظريّة) فهو عبارة عن علم الإنسان بأُمور الموجودات كافّة، إلى أن ينتهي إلى العلم الإلهي، ويصل في نهاية المطاف إلى الخلاص من الشكّ والحيرة. وأمّا كمال القوّة العاملة (العمليّة) فمعناه أن لا يبغي قوم على قوم (أي لا تطغى قوّة على سائر القوى)، وأن تقع جميع الأفعال تحت القوّة العاقلة، إلى أن يتمكّن الإنسان من نيل كماله الإنساني عبر التوازن والانسجام الحاصل بين سائر القوى.

وبالتتبّع الدقيق في آثار ابن مسكويه يمكن القول بأنّه يعتبر الغاية من علم الأخلاق أرفع ممّا ذُكر؛ إذ هو يشير إلى مجموعتين من الأهداف والغايات، وهما:

الأُولى: **الأهداف الموصلة**: وهي التي تمهّد الأرضيّة للوصول إلى الهدف النهائي أو إلى غاية الغايات، وهذه الأهداف الموصلة يمكن بحثها وملاحظتها ضمن الأهداف الأخلاقيّة التي تمّت الإشارة إليها، أو الأهداف الاجتماعيّة، أو الأهداف العاطفيّة. لكن هذه الأهداف والغايات لا تمثّل غاية الغايات بالنسبة لعلم الأخلاق، كما يرى ابن مسكويه، بل لا تعدو أن تكون مراحل لابدّ للإنسان من تجاوزها؛ حيث يقول: «وليس يمكن الوصول إلى غاية من الغايات قبل المرور بالمراتب التي دونها...».

الثانية: **والهدف النهائي** ـ على رأي ابن مسكويه ـ هو التبعيّة الكاملة للّه؛ بحيث تصبح جميع أفعال الإنسان وأعماله أعمالاً إلهيّة صدرت منه للتقرّب إلى اللّه، دون أن يكون غرضه الأساسي منها جلب منفعة أو دفع ضرر، وإن أمكن اعتبار ذلك غرضاً ثانويّاً لها.

ويبدو أنّ ابن مسكويه يرى أنّ ما يعتبره الفلاسفة من غاية للأخلاق هو أدنى الغايات

التي يمكن تحصيلها، وأنّ ما يُعدّ أشرف وأرفع الغايات هو التخلّق بأخلاق اللّه تعالى؛ فإنّه قال:

> وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلّها أفعالاً إلهيّة، وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه، وذلك أنّ الخير المحض هو غاية متوخّاة لذاتها... فأفعال الإنسان إذا صارت كلّها إلهيّة ... أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظّاً ولا مجازاة... سوى ذات الفعل.

وتبرز هذه الرؤية لابن مسكويه ـ فيما يتعلّق بالغاية الأساسيّة لعلم الأخلاق ـ مدى تأثّره الشديد بالدين والتعاليم الدينيّة؛ فإنّه يرى أنّ الوصول إلى الفضائل المتعارفة داخل نطاق علم الأخلاق ـ أو بعبارة أُخرى: الأخلاق الدنيويّة ـ أمر غير كافٍ، بل لا تعدو أن تكون أهدافاً وسطى.

٢. مبانيه المعرفيّة في الأخلاق

تُعدّ مباني نظريّة المعرفة من أهمّ الموضوعات التي تؤدّي إلى إيجاد تغيير في تناول القضايا الأخلاقيّة. كيف يكتسب الإنسان معرفة فيما يرتبط بنفسه وما يحيط به؟ وبأيّ الطرق والوسائل يمكنه تحصيل المعرفة؟ وأيّ معرفة تلك التي يمكنه تحصيلها؟

لا شكّ أنّ للإنسان كمالاً معيّناً، ويمكن أن يُنال هذا الكمال في ظلّ المعرفة الصحيحة والعمل. وهذا الكمال الإنساني له صورتان: الكمال العلمي؛ أي معرفة الإنسان بالموجودات الأُخرى والالتفات إلى حقائقها، والكمال العملي؛ أي أنّه بعد أن يتعرّف على الحسن والقبيح يسعى الإنسان إلى اجتناب القبائح وإتيان الأعمال الحسنة.

ومن هنا يرى ابن مسكويه أنّ المعرفة هي تحقّق صور الموجودات في النفس. والمعرفة الصحيحة إنّما تحصل حين تكون صور الموجودات مطابقة للشيء الخارجي؛ بحيث كلّما

كانت المعرفة أكمل في العمل، كان لها دور فاعل وارتباط مستقيم بالكمال الإنساني. وعليه فالعلم والمعرفة هما غذاء النفس.

أنواع المعرفة

أ. المعرفة الحسّيّة

يعتبر الحسّ أحد طرق المعرفة، وهو عبارة عن القوّة التي من خلالها يمكن أن تُدرك المحسوسات الخارجيّة، وهو على نوعين: الحواسّ الظاهريّة والحواسّ الباطنيّة، وهذه الحواسّ وسيلة لإدراك المحسوسات.

ويتمّ تحصيل المعرفة الحسيّة من خلال الحواسّ الخمس (اللامسة، الذائقة، الشامّة، السامعة، الباصرة). وكلّ حاسّة من هذه الحواسّ ـ ومن خلال العضو الخاصّ بها ـ تدرك أُموراً خاصّة مغايرة لما تدركه الحاسّة الأُخرى، لذا يذهب ابن مسكويه إلى أنّ البصر والسمع يتمتّعان بميزة خاصّة وشرف خاصّ من بين سائر الحواسّ؛ ذلك أنّ لهاتين الحاسّتين دوراً كبيراً في فهم وتعقّل العلوم الشريفة ـ كالفلسفة ـ بالإضافة إلى دورهما في إدراك الموجودات الشريفة؛ كالخالق (جلّ جلاله) والملائكة.

ثمّ يبيّن ابن مسكويه أنّ الإدراك الحسّي يمكن أن يكون عرضة للخطأ، فعلى سبيل المثال: يمكن للعين أن ترى الشمس صغيرة بسبب بعد المسافة عنها، وقد يقع الخطأ في حاسّة السمع أيضاً، فإنّ سماع صوت عال قد يمنع من سماع الصوت الضعيف، أو نراها تقع في الخطأ عند رجوع صدى الصوت. وهكذاالكلام في حاسّة الشمّ، فإنّه مع شمّ الرائحة الشديدة القوّة لايمكن شمّ الرائحة الخفيفة خصوصاً إذا كانت الرائحة نافذة وقويّة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى حاسّة الذوق؛ فقد تحكم على الشيء الحلو بأ نّه مُرّ المذاق.

وعلى هذا الأساس، فإمكان الخطأ في الإدراك الحسّي قائم، علماً بأ نّه يتمّ إدراك هذا الخطأ عبر قناة إدراكيّة أُخرى، وهي العقل الذي يحكم بصحّة أو خطأ المدركات الحسّيّة.

وأحياناً يزامن الإدراك الحسّي ويرافقه الشعور باللذّة والألم، فإذا كان المحسوس موافقاً لطبع الإنسان نراه يشعر باللذّة، كما هو الحال حين يرى الإنسان مناظر جميلة أو يستمع إلى نغمات عذبة، وإذا لم يكن المحسوس موافقاً لطبعه فنراه يشعر بالألم والمعاناة.

فيبيّن ابن مسكويه أنّ هذه اللذّات والآلام الحسّيّة مؤقّتة وسريعة الزوال. من هنا إذا كان كلّ حسّ متعلّق بإدراك مدرَكاته الحسيّة، فإن فقد شخص واحدة من الحواسّ الخمس، فسوف يفقد ـ بالطبع ـ الإدراكات المتعلّقة بهذا الحسّ، مثلاً: إذا كان هناك شخص مّا فاقد لحاسّة البصر منذ البداية، فمن الواضح والطبيعي أنّه لا يتكوّن لديه إدراك صحيح حول الألوان.

ومن جانب آخر، فإنّ فقدان حاسّةٍ مّا يؤدّي إلى تقوية الحواسّ الأُخرى. وقرّب ابن مسكويه هذا المطلب قائلاً: لو أنّ هناك عيناً ينبع منها الماء، وكان يجري عبر خمسة جداول، ثمّ انسدّ أحد هذه الجداول، نجد الماء أشدّ جرياناً عبر سائر الجداول الأُخرى.

وحول علاقة الحواسّ الظاهريّة بالحواسّ الباطنيّة يقول ابن مسكويه: إنّ الحواسّ الظاهريّة ترجع إلى المحسوسات المنفعلة والمتأثّرة، إلّا أنّ هذا التأثّر لا يبقى بعد ارتفاع المادّة المحسوسة من أمام الحاسّة المدركة لها. وبعد أن تنتقل معطيات الحواسّ جميعها إلى قوّة تُعرف بالحسّ المشترك، يقوم هذا الحسّ باستقبال معطيات كلّ واحدة من الحواسّ وحفظها في القوّة الواهمة، ولهذا السبب نجد أنّنا نحتفظ بصورة الشيء المحسوس في أذهاننا حتّى بعد ما يغيب عن إدراكنا الحسّي.

ب. المعرفة العقليّة

ثمّة طريق آخر من طرق المعرفة وهو المعرفة العقليّة، والمراد به هو الإدراك الذي يتمّ تحصيله دون الاستعانة بأدوات الحسّ. وعليه فيحتلّ العقل مكانة خاصّة في فكر ابن مسكويه؛ ذلك أنّ للعقل عنده أعلى المراتب، وهو بمثابة النبيّ الباطني للإنسان، بالإضافة

إلى أنّ العقل هو وجه التمايز والاختلاف بين الإنسان وغيره من سائر الموجودات، كما أنّ مرتبة العقل أرفع بكثير من مرتبة الحسّ، وبالتالي فالمعقولات أرفع مرتبة من المحسوسات. والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ المعقولات مجرّدة، وشرافة النفس إنّما تكون بالمعقولات والمجرّدات التي ترتفع عن حدود الزمان والمكان.

إنّ العلم بحصول الخطأ، والعلم بالنفس (معرفة النفس) والعلم بالمعقولات. كلّ ذلك يعتبر من موارد المعرفة العقليّة، ولا يمكن أن تكون هذه الموارد من إعمال الحسّ.

وقسّم ابن مسكويه القوّة العاقلة إلى قسمين: عقل نظري وعقل عمليّ، ثمّ بيّن أنّ العقل النظري يدرك الموجودات والعالم وحقائق الوجود، في حين أنّ الذي يقوم به العقل العملي هو التمييز بين الفعل الحسن والفعل القبيح، وبين ما ينبغي وما لا ينبغي فعله. ومن الواضح أنّ كلا العقلين يقودان إلى الكمال الإنساني.

اختلاف المعرفة الحسّيّة والعقليّة

يمكن بيان الاختلاف بين هذين النوعين من المعرفة ـ بناء على ظاهر عبارات ابن مسكويه ـ بما يلي:

١. في المعرفة الحسّيّة نرى أنّ التكرار والاستمرار يسبّبان أذىً للقوّة الحاسّة، ويؤدّيان إلى إضعافها. في حين نجدهما في المعرفة العقليّة على العكس من ذلك، حيث يؤدّيان إلى إدراك المعقولات بصورة أشدّ قوّة وعمقاً.

٢. أنّ اللذّات الناشئة عن المعرفة الحسيّة زائلة ومؤقّتة، بينما اللذّات العقليّة أدوم وأطول عمراً.

٣. في المعرفة الحسّيّة لا يمكن إدراك المحسوسات القويّة والضعيفة في آن واحد، بخلاف العقل، فإنّه يستطيع إدراك المعقولات الضعيفة والقويّة معاً وفي آن واحد.

٤. أنّ الإدراك الحسّي أحياناً يقع في الاشتباه والخطأ، كما يخطئ في تحديد بعض الأُمور. فعلى سبيل المثال: أنّ حاسّة الذوق قد تخطأ في تشخيص الحلو من المُرّ، لكنّ

العقل يردّ مثل هذه القضايا ويُصدر فيها أحكاماً صحيحة. وبما أنّ العقل يأخذ على عاتقه العمل على تصحيح المعطيات الحسّيّة، يتّضح أنّ العقل يتبوّأ مرتبة أرفع وأسمى من الحسّ.

لزوم القضايا البديهيّة

يتملّك الإنسان معقولات وإدراكات، لكنّه لا يعلم بهذه الإدراكات عن طريق التلقّي من علم آخر، بل كلّ إنسان على علم بإدراكاته الخاصّة، وإذا افترضنا أنّه أخذ علمه بإدراكاته من علم آخر، فإنّ تعلّم هذا العلم بدوره يحتاج إلى علم آخر، الذي هو بدوره يحتاج أيضاً إلى علم آخر، وهكذا فيتسلسل الأمر. والذي يدرك علم الإنسان بإدراكاته هو عقله الذي لا يحتاج في ذاته لإدراك ذاته.

إنّ إدراك العقل لذاته ولمعقولاته يؤدّي إلى وحدة العاقل والمعقول وعدم الثنويّة بينهما، وهذا ما يُعبّر عنه باتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

ج. الوحي والإلهام

والطريق الآخر للمعرفة الذي يشير إليه ابن مسكويه هو طريق الوحي، إلّا أنّ هذا الطريق مختصّ بعدد محدود من الناس، ولا يمكن أن يناله أيّ إنسان إلّا إذا حصل على مرتبة الكمال، وسار في هذا الطريق حتّى يصل في نهاية المطاف إلى نقطة كمال الأُفق الإنساني. وفي هذه الحالة يسطع فوقه نور الأُفق الأعلى الإلهي، «وأنّه إذا صار إنساناً كاملاً وبلغ أُفقه، أشرق نور الأُفق الأعلى عليه وصار حكيماً تامّاً تأتيه إلهامات... وإمّا نبيّاً مؤيّداً يأتيه الوحي»[1].

ثمّ أخذ ابن مسكويه يبيّن أنواع الوحي، وذكر أنّه من الممكن أنّ النبيّ يرى الملك الذي يحمل له الوحي، ويسمع صوته؛ وإحياناً يسمع صوته فقط دون أن يراه. ويرى أنّ درجات الوحي وأنواعه تختلف باختلاف النبيّ الذي يوحى إليه.

---

١. سيأتي في ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

د. معرفة الرؤيا

من المباحث التي يتعرّض لها ابن مسكويه مسألة الرؤيا؛ حيث يرى أنّ الرؤيا هي ما تراه النفس في عالم المنام مجرّداً عن شوائب المادّة، فإذا كانت النفس في المنام ملتفتة إلى عالم الطبيعة أو العالم السفلي، فسوف يكون همّها في تركيب الصور، وتكون هذه الرؤيا رؤيا كاذبة. وأمّا إذا كان توجّه النفس نحو العالم العلوي والمبدأ الأعلى، فيمكن حينئذ أن تكون هذه الرؤيا ـ ولأسباب مختلفة ـ بحاجة إلى تأويل، ويمكن أن تكون رؤيا صريحة لا تحتاج إلى تأويل. وهذان القسمان الأخيران يندرجان تحت الرؤيا الصادقة[١]. ومن هذا المنطلق يمكن أن تكون الرؤيا ـ وفق شرائط خاصّة ـ منشأً للمعرفة الصحيحة.

وملخّص القول: إنّ ابن مسكويه يذهب إلى أنّ منابع المعرفة تتمثّل في المعرفة الحسّيّة، والمعرفة العقليّة، والوحي والإلهام، والرؤيا.

ويعتمد ابن مسكويه في كتبه المنهج العقلي في المرتبة الأُولى، ويليه الدين والتعاليم الدينيّة، ثمّ يعمل على إحداث تناسب وانسجام بين المنهجين. ويعتمد بنحو عملي تطبيقي في أعماله المنهجين العقلي والإلهامي (النصّ الديني).

٣. مباني ابن مسكويه في معرفة الإنسان

يرى ابن مسكويه أنّ الإنسان ـ من بين سائر الموجودات ـ يتبوّأ مكاناً مميّزاً. فكلّ موجود له كماله المتميّز الخاصّ به، كما أنّ لكلٍّ من النباتات والحيوانات أيضاً مراتب مختلفة من الكمال. ويعتقد ابن مسكويه أنّ الإنسان ـ من بين كافّة الموجودات ـ هو الأشرف، وله جوانب تخصّه دونها وتميّزه عنها، قال ﷺ:

> لمّا كان للجوهر الإنساني فعل خاصّ لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم... فكان الإنسان أشرف موجودات عالمنا[٢].

---

١. أبو حيّان التوحيدي، الهوامل والشوامل، ص ١٢٧.

٢. سيأتي في ص ١٢٠.

ويرى ـ أيضاً ـ أنّ الأجسام الطبيعيّة ـ من حيث هي أجسام ـ تقع في رتبة واحدة، ولا تتمتّع بفضيلة تميّزها عن بعضها البعض.

أمّا النبات فإنّه يرى أنّه أفضل من الجماد؛ لأنّه يتمتّع بخاصيّة التغذية والنموّ، وأنّ النباتات تكون على مراتب مختلفة يمكن أن نلاحظ منها ما يلي:

١. المرجان والنباتات الشبيهة بالجماد.

٢. النباتات البرّيّة.

٣. النباتات ذات البذور.

٤. أشجار الفاكهة.

٥. أشجار النخل.

وكان يُعدّ النخل هو الأشرف من بين سائر النباتات، وأنّه الأقرب إلى الأُفق الحيواني.

وكذلك الحيوانات لا تقع في رتبة واحدة؛ حيث إنّ لكلّ منها مرتبة خاصّة، وبعد أن يعرض تقسيمه للحيوانات يضع القرد في أعلى رتبة في سلّم الحيوانات، وهو ما يجعله الأقرب إلى الإنسان.

وعلى هذا الأساس، لا يقع بنو الإنسان في رتبة واحدة، فالذين ينزلون إلى المرتبة السفلى من مقام الإنسانيّة هم الذين يسكنون في المناطق النائية ـ كالقطبين – يعيشون حياة البدو، وأمّا أشرف البشر فهم الذين يطؤون مسير السلوك نحو الكمال المطلق عبر استكمال القوى المدركة والقدرة على تمييز الفضائل. فالإنسان هو الآخر على مراتب، وهي التي تبدأ من آخر نقطة للحيوان لتصل إلى مقام أرفع وأسمى من الملائكة.

وفيما يلي نعرض رؤيته تجاه هذا المخلوق المكرّم:

أ ـ الإنسان موجود مركّب من النفس والجسم. والجسم يتألّف من أجزاء مادّية، بينما النفس الإنسانيّة عبارة عن جوهر مجرّد ليس له حتّى عوارض مادّية، يقول ﷺ:

النفس ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ولا عرضاً ... وإنّ الإنسان ذو فضيلة روحانيّة

يناسب بها الأرواح الطيّبة التي تُسمّى ملائكة، وفضيلة جسمانيّة يناسب بها أنعام؛ لأنّه مركّب منهما...[١].

ويسوق ابن مسكويه عدداً من المؤيّدات لإثبات كون النفس جوهراً، ومن ذلك مثلاً: أنّ النفس يمكنها أن تقبل صوراً متنوّعة؛ إذ هي حاملة للصور، وبما أنّها حاملة للصور فلا يمكن أن تكون عرضاً والنفس باقية، ولا مجال أن يعتريها الفناء.

أو لأنّ النفس تشتاق إلى ما وراء عالم المحسوسات، بخلاف الجسم الذي يشتاق إلى المحسوسات ، وعلى ذلك يمكن القول بأنّ النفس أيضاً لا يمكن أن تكون من جنس الأُمور المادّية.

ونحن وإن لم نجد في عبارات ابن مسكويه إشارة صريحة إلى تجرّد النفس، ولكن يبدو أنّه بصدد بيان ذلك؛ حيث إنّه يرى أنّ النفس تشتاق وتميل إلى بعض الأشياء الخاصّة كالعلوم والملائكة و... وهو ممّا يبيّن نوعاً من أنواع تجرّد النفس.

إنّ جسم الإنسان والبعد المادّي لوجوده يتناسب مع الحيوانات، بينما روحه ونفسه تتناسب مع الملائكة. وطبعاً هذان البعدان لوجود الإنسان على درجة من الأهميّة، ولا ينبغي التغافل عنهما؛ إذ لكلّ منهما فضيلة مختصّة به.

ففي البعد المادّي لابدّ أن يكون الإنسان معتدلاً في أكله وشربه فيما يرتبط بجسمه ويخدمه، ويبتعد عن الإفراط والتفريط في ذلك، وفي البعد الآخر ـ أعني النفسي ـ لابدّ أن يلاحظ الأمراض النفسية ويسعى أن يكون معتدلاً ويحصل على الحالة الوسطى منها.

ويؤيّد ابن مسكويه وجود ارتباط وتأثير متبادل بين الجسم والنفس، ويعتبر أنّ لأحدهما تأثيراً مباشراً على الآخر؛ بحيث إذا ابتُلي شخص بمرض روحي فإنّه يؤدّي إلى بروز أمراض في بدنه.

فعلى سبيل المثال: إذا ابتلى إنسان بالعشق فإنّنا نراه يكون نحيف الجسم، ويعلوه

---

١. سيأتي في ص ١٦٠.

الاصفرار والذبول. وهكذا لو كان مريضاً بمرض جسمي فإنّه يؤدّي إلى بروز مشكلات في روحه ونفسه، خصوصاً إذا أُصيب الإنسان بأمراض قلبيّة أو دماغيّة، فإنّ لذلك أشدّ التأثير على نفسه وروحه، بل قد يؤثّر ذلك سلباً على عمل قوى النفس بأسرها. من هنا كان يُعدّ السعي لتطهير النفس من الأمراض من الأُمور الضروريّة لسلامة البدن.

و بالنتيجة أنّ ارتباط النفس والبدن وتأثير أحدهما على الآخر أمرٌ لا يمكن إنكاره، فكلّ منها يؤثّر على صاحبه تأثيراً مباشراً، وبناءً على هذا ـ ولأجل الوصول إلى السعادة والكمال الإنساني ـ لابدّ من السعي إلى حفظهما ـ أي البدن والنفس ـ في أتمّ الصحّة وبدون أيّ مرض.

ب ـ يرى ابن مسكويه ـ شأنه شأن من سبقه من الفلاسفة ـ أنّ النفس الإنسانيّة لها ثلاث قوى، ولكلّ من هذه القوى وظيفة تقوم بها:

١. القوّة العاقلة: وهي المسؤولة عن الفكر والتفكير.

٢. القوّة الغضبيّة: وهي التي تولّد الجرأة والشجاعة وحماية الإنسان لنفسه.

٣. القوّة الشهويّة: وهي المسؤولة عن التغذية والنموّ وتوليد المثل في الإنسان[١].

وتختلف هذه القوى الثلاثة عن بعضها البعض وإن كان هناك تأثير متبادل بينها، ولكلّ واحدة منها عضو خاصّ في البدن. فالعضو المتّصل بالقوّة العاقلة هو المخّ، وعضو القوّة الشهويّة هو الكبد، بينما القلب هو عضو القوّة الغضبيّة[٢].

ج ـ من الأُمور التي تجذب انتباه الباحث إلى ابن مسكويه، وتجعله في مصافّ المفكّرين البارزين الآخرين، هو اهتمامه الخاصّ بالمجتمع والقضايا الاجتماعيّة. وتصل هذه الأهميّة عنده إلى درجة أنّه يرى أنّ الشخص الذي يبتعد عن المجتمع الإنساني، لن يتمكّن من تلبّس أيّة فضيلة على الإطلاق، بل على العكس من ذلك، سوف تُمحى

---

١ و٢. سيأتي في ص ١٠٢.

القوى والملكات الكامنة بداخله. ولا شكّ أنّ الشخص الذي تُمحى قواه وملكاته، ولا تخرج أفعاله المرتبطة بهذه القوى إلى مقام الظهور والفعليّة، فإنّه يُعدّ بمنزلة الجمادات والأموات.

وبناءً على ذلك، بما أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع فسعادته تكمن في العيش الجماعي داخل المجتمع؛ إذ الناس بحاجة بعضهم إلى بعض وإلى التعايش المشترك بينهم[١].

ويمكن أن يقال: إنّ ابن مسكويه يرى أنّ الإنسان مدني بالطبع بالضرورة، فهو يرى أنّ جميع الأُمور التي تطرح في مسألة تعامل أفراد المجتمع وارتباطهم فيما بينهم ـ مثل الصداقة، وإظهار المحبّة، بل حتّى العبادات التي تحمل جنبة جماعية والتي يوصي الشارع كثيراً في الإتيان بها كصلاة الجماعة والجمعة و... ـ هي لأجل أنّها السبب والباعث إلى تكميل إنسانيّة الإنسان.

ولذا نجده يذمّ بشدّة الانزواء وترك معاشرة الناس، ويعتبر أنّ ذلك يؤدّي إلى محو الفضائل في الإنسان. والشخص الذي لا تكون حياته مجالاً لإبراز فضائله وإظهارها، فهو وإن كان يرى نفسه عفيفاً وعادلاً، إلّا أنّه لم يكتسب في الواقع أيّة فضيلة؛ لذلك فالإنسان العاقل لا يختار أبداً أن يحيا حياة الانزواء.

د ـ ترتبط إنسانيّة الإنسان بالفضائل والملكات الموجودة لديه، والتي تكون تابعة لإرادة الإنسان ذاته، فالإنسان بفكره وعقله يمكنه أن يقوم بأيّ شيء يريده، وهذه من الخصوصيّات التي تميّزه عن سائر الموجودات، من هنا كان كمال الإنسان وسعادته يكمنان في إرادته واختياره للأفضل؛ إذ يمكنه بإرادته أن يختار إمّا فعل الخير أو الشرّ[٢].

هـ ـ بيّن ابن مسكويه النظريّات المختلفة في ذلك، ثمّ بيّن نظريّة أرسطو، الذي ينكر كون

---

١. سيأتي في ص ١٨٨.

٢. سيأتي في ص ٩٩ ـ ١٠١.

الخير والشرّ موجودين في الإنسان بالطبع، بل يعتقد أنّ بإمكان الإنسان أن يعمل على تغيير خُلقه بالتأديب والموعظة. ثمّ يقيم على ذلك برهاناً، فيقول: «وكلّ خُلق يمكن تغييره، ولا شيء ممّا لا يمكن تغييره هو بالطبع، فإذاً لا الخُلق ولا واحد منه بالطبع»[١].

و ـ لقد اعتبر ابن مسكويه ـ كما مرّ ـ أنّ درجات الإنسان تبدأ من الأُفق الحيواني إلى الأُفق الأعلى، إلّا أنّه يوضح أنّ للإنسان مراتب ومقامات عند اللّه تعالى، حيث يقول:

فالمقام الأوّل للموقنين، وهو رتبة الحكماء وأجلّة العلماء، والمقام الثاني مقام المحسنين، وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون، والمقام الثالث مقام الأبرار، وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء اللّه بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد. والمقام الرابع مقام الفائزين، وهو رتبة المخلصين في المحبّة[٢].

وهذه المراتب إنّما تحصل للإنسان إذا عمل على إيجاد مقدّماتها وشرائطها فيه، واستطاع بجدّه ونشاطه أن يطلب العلوم الحقيقيّة، ويسعى إلى كسب الفضائل لكي ينقذ نفسه من الجهل والنقصان.

لقد عدّ ابن مسكويه مجموعة أُخرى مقابل هذه المجموعة التي تمتلك درجة عالية وسيراً تصاعديّاً، وقد أطلق عليهم اسم المتعبّدين، وهم الذين يكون سيرهم تنازليّاً، وأطلق على هذه المجموعة بأنّهم لعائن، وقسّمهم إلى أربعة أقسام أيضاً[٣].

ز ـ من المسائل المهمّة بنظر مفكّر من المفكّرين ـ كابن مسكويه ـ هو التحقيق في كمال الأشياء خصوصاً الكمال الإنساني لها، فإنّ لكلّ موجود كمالاً يخصّه، وهو الموجب لافتراق وتباين الموجودات فيما بينها، والإنسان لم يكن مستثنى من هذه القاعده، فقد قال ابن مسكويه: «الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاصّ لا يشاركه فيه غيره»[٤]، وكما

---

١. سيأتي في ص ١١٨.

٢. سيأتي في ص ١٩٥.

٣. سيأتي في ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

٤. سيأتي في ص ٩٩.

تقدّم أنّه يعتقد بأنّ الكمال الإنساني يتوقّف على المعرفة والعمل معاً. فالكمال العلمي والكمال العملي ـ برأيه ـ يوصلان الإنسان إلى رتبة رفيعة ومرتبة عالية، حتّى يصل إلى مرتبة تصبح رؤيته بعين البصيرة، وعند ذلك يستطيع أن يدرك عجائب الحكمة. ويرى أنّ الكمال العلمي هو معرفة حقائق الموجودات، وبه يصل إلى مرتبة الملائكة أو أسمى، وكلّما اطّلع على حقائق أبسط نال مرتبة كماليّة أرقى وأعلى.

ح ـ يعتبر ابن مسكويه أنّ الإنسان عالم صغير مقابل العالم الكبير، ويعتقد أنّ كلّ ما هو موجود في العالم الكبير هو أيضاً موجود في الإنسان، ولكن بشكل آخر. لقد أراد أن يبيّن بهذه الطريقة أنّ هناك ترابطاً واتّصالاً قويّاً بين الأعضاء والقوى في الإنسان تماماً، كما نشاهد هذا التنظيم والتأثير في العالم بأسره.

كما يعتبر أنّ قوى الإنسان تكون ذات مراتب ودرجات أيضاً؛ حيث إنّ لديها مرتبة سفلى ومرتبة عليا، فأراد أن يبيّن تلك القوى والمراتب الموجودة لدى الإنسان، ويبيّن العلاقة التي تربطها بعضها بالبعض الآخر؛ كما هو موجود في نظام العالم، فيبدأ بالعناصر الأربعة، فيشبّه الطحال في الإنسان بالتراب؛ لأنّه بارد ويابس، والكبد بالنار؛ لأنّه حارّ ويابس. وأمّا الدم الذي يجري في العروق فيشبّهه بالهواء؛ لأنّه حارّ ورطب، كما يشبّه البلغم بالماء.

وذكر أنّ في عالمنا ينابيع تشبه العين والفم في الإنسان، وبخار جسم الإنسان بمثابة الغيوم، والعرق بمنزلة المطر، والعروق شبيهة بالأنهار، وعين الإنسان تشبه النجوم، وطبقاتها تشبه طبقات الأفلاك. ونزّل الرياح والعواصف والزلازل منزلة العطسة والزكام والحمّى. وحركة الجسم الإنساني وسكونه بمنزلة حركة العالم وسكونه. بل حتّى من جهة الشكل هناك شبه كبير بين الإنسان وبين العالم؛ إذ أنّ أشرف أعضاء جسم الإنسان هو الرأس، وهو على شكل دائرة، وأشكال العالم كرويّة أيضاً.

ويعتبر ابن مسكويه أنّ اتّصال وترابط قوى النفس من جهة كون الإنسان هو العالم

الصغير تكون شبيهة بالاتّصال الموجود في العالم الكبير، والتي تبدأ من المرتبة الأدنى، حتّى تصل إلى المراتب العليا [١].

ط ـ ذهب ابن مسكويه إلى أنّ جميع الأجسام الطبيعيّة ـ بما هي حدّ عامّ ـ مشتركة بين الجميع، وأنّ التفاضل والاختلاف بينها إنّما يعود إلى تأثّرها بالأُمور الشريفة والصور التي تحدث فيها. فالجمادات تعدّ من الأجسام الطبيعيّة التي تمتلك صورة مقبولة لدى الناس، لذلك تكون أفضل من الطبيعة الأُولى (غير المتجسّمة) التي لا تقبل تلك الصورة، وتبقى هذه الأفضليّة موجودة بين الأجسام الطبيعيّة إلى أن تقترب من النبات. كما أنّ النباتات أيضاً ليست في مرتبة واحدة، فهي لديها مراتب تفاضل بالنسبة إلى بعضها إلى أن يصبح الأفضل فيها أقرب إلى الأُفق الحيواني. والاختلاف في الحيوانات واضح أيضاً؛ فأفضلها يكون قريباً من الأُفق الإنساني. وفي الأُفق الإنساني أيضاً يبدأ من أدنى مرتبة والتي تضمّ البدو والناس الذين يعيشون في مناطق نائية وغير متحضّرة إلى أن يصل إلى الناس الذين لديهم القدرة على تقبّل الفضائل بواسطة ازدياد قوّة العقل والفهم لديهم.

وإذا سعى الإنسان بجدّ واجتهاد ليكتسب الفضائل، فسوف يصل إلى آخر الأُفق الإنساني والذي يكون قريباً من أُفق الملائكة، وهذا المقام هو أعلى مقام ورتبة إنسانيّة؛ وهو مقام خليفة اللّه. وفي ذلك الوقت تصبح الموجودات لديه وحدة واحدة يدور أوّلها على آخرها وآخرها على أوّلها، وهي دورة خطّية للكائنات التي تنطلق فيها الحركة من نفس النقطة التي بها تختم. ودورة الوجود نفس الوحدة التي توحّد الكثرة، وبها أيضاً يستدلّ على وحدة الوجود.

اختلاف أفراد الإنسان في اكتساب الفضائل

كما تتفاوت موجودات العالم فيما بينها تتفاوت أفراد النوع الواحد منها أيضاً، فمثلاً:

---

١. ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٢ ـ ٩٦.

هناك تفاوت بين الخيول، فالخيول العربية تختلف عن غيرها، والإنسان هو الآخر مشمول لهذه القاعدة وغير مستثنى منها، فإنّه وإن أُطلق على جميع بني آدم كلمة «الإنسان» إلّا أنّهم يتفاوتون فيما بينهم.

واختلاف الإنسان إنّما يكون في تقبّله لاكتساب الفضائل، وهو يرجع في الواقع إلى أسباب عدّة:

١ـ القابليّة: تختلف قابليّة الأفراد في تلقّي الفضائل؛ فلدى البعض قابليّة عالية واستعداد كبير، فيتقبّلون الفضائل بشكل سريع جدّاً، وبعضهم الآخر بشكل أبطأ، وبعض ثالث قد لا يحمل استعداداً لتقبّل أيّ فضيلة.

٢ـ البيئة والوراثة: من العوامل المساعدة لنموّ الفضائل والكمالات الإنسانيّة في الفرد هي البيئة والمكان الذي يعيش فيه الإنسان، فمن الناحية الجغرافيّة كلّما كان أقرب إلى القطبين الشمالي والجنوبي فسوف يكون أبعد من اكتساب الفضائل.

٣ـ الأخذ والعطاء: أشار ابن مسكويه إلى الأخذ والعطاء أيضاً، ومراده من الأخذ تلك الصفة الذاتيّة في الإنسان التي يكون لها جهة انفعاليّة؛ أي أنّ الإنسان مفطور على حبّ العلم ومعرفة الأخبار والعلوم، وهي تتجلّى في الصغر في رغبته لسماع الأساطير والحكايات، بينما تتجلّى في الكبر في معرفة الحقائق.

وأمّا المراد من العطاء فهو الصفة الذاتيّة في الإنسان التي تمتلك جهة فعليّة؛ حيث يرغب الإنسان في التحدّث عن علومه ومعلوماته إلى الآخرين. ولا شكّ أنّ هاتين الصفتين تلعبان دوراً مهمّاً على صعيد تبادل العلوم والمعلومات بين الناس. نعم، أحياناً قد تغلب صفة الأخذ على الإنسان، وأحياناً أُخرى صفة الإعطاء، وعلى كلّ حال فالإفراط والتفريط في كلّ منهما مضرّ.

٤ـ اختلاف الطبائع: يرى ابن مسكويه أنّ الاختلاف في تقبّل الفضائل أو نموّها يتأثّر في بعض الأحيان بطبع الأفراد؛ فمثلاً: الشخص الذي يتملّك طبعاً بارداً انزوائيّاً يعيش

وحيداً ومنزوياً، وأمّا الشخص الذي يمتلك طبعاً حارّاً اجتماعيّاً فإنّه يميل إلى الانخراط في المجتمع والابتعاد عن الوحدة.

وعليه فإنّه يلزم على الإنسان أن يحافظ على مزاجه المعتدل ويتجنّب سائر الأمزجة غير المعتدلة.

ومع ملاحظة مباني معرفة الإنسان يمكن أن يقال: إنّ الإنسان موجود مركّب يشتمل على ثلاثة قوى، وهذه القوى الثلاث وجسم الإنسان وروحه يؤثّر بعضها في البعض الآخر؛ ولهذا يُعدّ الإنسان عالماً صغيراً.

ثمّ إنّ كمال الإنسان بوصوله إلى مكانته ومرتبته الخاصّة به، والأشخاص في وصولهم إلى الكمال يكونون على مراتب ودرجات مختلفة.

٤. مباني ابن مسكويه في معرفة الوجود

أ ـ يعتقد ابن مسكويه أنّ الحكماء القدامى كانوا يقولون بوجود اللّه تعالى، ولا مشكلة في موافقة فكرهم للإسلام، كما أنّ هذه المسألة موافقة لتعاليم الأنبياء تماماً.

ومن جملة ما يستند إليه لإثبات وجود اللّه عند الحكماء السابقين برهان الحركة الذي قدّمه أرسطو، وهو يعني أنّ الخالق هو المحرّك الذي لا يتحرّك، وهذا المحرّك غير المتحرّك يختلف تماماً عن سائر الموجودات الأُخرى؛ بحيث لا يمكن حتّى للعقل أن يصفه إلّا بالأُمور العدميّة أو السلبيّة.

كما يعتقد أنّ اللّه خلق الأشياء بالصدور، وخلق العالم من العدم. ويبدو أنّ ابن مسكويه غفل عن عدم الانسجام الموجود بين نظريّة الصدور ونظريّة الخلق من العدم، وأنّه لا إشكال في ذلك.

ويرى ابن مسكويه أنّ الصادر الأوّل من البارئ هو العقل الأوّل، وهو الذي يسمّى بالعقل الفعّال، خلافاً للأفلاطونيّين الإسلاميّين الجدد الذين يسمّونه بالعقل العاشر. كما يرى أنّ

الصادر الثاني هو النفس، والثالث هو الأفلاك، ويذهب إلى أنّ اللّه سبحانه وتعالى قد خلق العقل الفعّال والنفس والأفلاك منه مباشرة وبلا واسطة، بينما ترى الفلسفة الأفلاطونيّة الإسلاميّة الجديدة أنّ صدور النفس والأفلاك إنّما وجدت بواسطة تنزّل المراتب والدرجات.

ومع غضّ النظر عن كيفيّة الخلق فهو أيضاً يعتقد بما ذهب إليه القدماء من أنّ العالم ينقسم إلى قسمين كلّيّين: عالم ما فوق القمر، وعالم ما تحت القمر.

يشتمل عالم ما فوق القمر على العقل الأوّل الذي هو الصادر الأوّل، وعلى غيره من العقول. ومن خلال ارتباط العقل الأوّل مع المبدأ يوجد العقل الثاني، كما أنّه من خلال التوجّه إلى ذاته يتمّ إيجاد الفلك الأقصى أو فلك الأفلاك حتّى يصل إلى العقل العاشر، وبناء على ذلك يصبح لدينا تسعة أفلاك بالترتيب التالي:

١ـ الفلك الأقصى. ٢ـ فلك الكواكب الثابتة. ٣ـ فلك زحل. ٤ـ فلك المشتري. ٥ ـ فلك المرّيخ. ٦ـ فلك الشمس. ٧ـ فلك الزهرة. ٨ ـ فلك عطارد. ٩ـ فلك القمر.

ومع صدوره العقل العاشر وفلك القمر، تكمل سلسلة العقول الكونيّة وسلسلة الأفلاك السماويّة.

وأمّا العالم الأرضي أو عالم ما تحت القمر فيقع تحت عالم الأجرام السماويّة، ويتكوّن هذا العالم من تركيب العناصر الأربعة(الماء، الهواء، التربة، النار)، ويطلق على هذا العالم اسم عالم الكون والفساد أو مكان التزاحم[١].

ب ـ يرى ابن مسكويه أنّ النبيّ المرسل يجب أن تجتمع فيه شرائط وصفات معيّنة تميّزه عن غيره، وأن يكون ذات خصائص لا توجد في غيره، فهو مأمور بهداية الناس وإرشادهم.

أمّا النبيّ غير المرسل فهو الشخص الذي وصل إلى الأُفق الأعلى واطّلع على حقائق الأُمور، لكنّه غير مأمور بالتبليغ والهداية، فإنّ الذي يستطيع أن يطوي مراتب السعادة

---

١. ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٢٢.

ومراحل الكمال العلمي، فإنّه يصبح بذلك مستعدّاً لقبول المواهب الإلهيّة، وسوف يصل إلى اليقين وينجو من الاضطرابات والشهوات ليصير إنساناً كاملاً، يشرق عليه نور اللّه الأعلى. وفي هذه الحالة سوف يصبح إمّا حكيماً أو نبيّاً مؤيّداً ينزل عليه الوحي، ويصبح واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل.

من هنا، فالنبيّ غير المرسل ـ برأي ابن مسكويه ـ يستطيع أن يكون شخصاً قد حصل الكمال العلمي والعملي ووصل إلى تلك المرتبة، وهذه دلالة واضحة على أهـمّية التـعليم والتربية، وإمكانيّة نموّ الفضائل في الإنسان.[١]

ويرى ابن مسكويه أنّ سعادة الإنسان تتحقّق بواسطة الحكمة النـظريّة والعـمليّة، وأنّ الغرض من بعث الأنبياء هو ذلك، حيث إنّهم يعلّمون الناس ذلك الأمر، فالأنبياء هم أطبّاء النفس الإنسانية، فإنّهم يـخرجـون النـاس مـن الجـهالة، ويـعلّمونهم الآداب الصـحيحة والأعمال النافعة. وغرضهم من إبداء المعجزات هو أن يسلّم الناس لهم ويتّبعوهم، وعـليه فكلّ من اتّبعهم يكون على الصراط المستقيم، ومن خالفهم في درك الجحيم.

ج ـ لابن مسكويه اهتمام خاصّ بموضوع المعاد، حيث يتحدّث في آخر كـتابه عـن الموت والمعاد، مبتدءاً بحثه بالسؤال التالي: لماذا يخاف الناس من الموت؟!

ثمّ ذكر عدّة أسباب، منها: أنّ بعض الناس يتصوّر أنّ الموت مصحوب بالألم والوجع، وبعضهم يتصوّر أنّه سوف يتحوّل عدماً بعد موته، كما يشمئزّ البعض من تلاشي أبـدانـهم وفسادها، والبعض يخاف من العقاب والعذاب بعد الموت! لهذه الأسباب يـخاف النـاس ويستوحشون من الموت.

ثمّ يشرع بالجواب على التساؤلات المتقدّمة؛ مثل: أنّ الموت ليس عدماً، أو أنّ الأصل في الإنسان هو الروح وليس البدن، فتلاشي البدن لا يؤثّر، أو أنّ الإنسان يتوب قبل موته، ويستغفر من ذنوبه، ويسعى إلى كسب الفضائل.

---

١. ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ١١٤؛ وسيأتي في ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

ثمّ يشير إلى أنّ كلّ هؤلاء الناس لا يخافون من الموت في الأصل، بل سرى إليهم الخوف من شيء آخر، قد يكون بسبب التوهّم الذي لديهم أو بسبب جهلهم للموت، وطريقة إصلاحه هو الاهتمام بالعلم والحكمة.

كما يوصي ابن مسكويه بالحكمة والاهتمام بالدين والتمسّك به؛ ليتخلّص الإنسان من الخوف، ولكي يصل إلى اليقين في باب المعاد.

اللذّة الحقيقيّة

يرى الحكماء أنّ اللذّة الحقيقية للإنسان هي لذّة العلم والابتعاد عن الجهل، كما أنّ الألم والتعب الحقيقي عندهم هوالبقاء على الجهل؛ لأنّه المرض المزمن للنفس. فمن يدرك اللّذّة الحقيقية تهون عليه أُمور الدنيا، ويرى أنّ جميع ما يفتخر به عامّة الناس ـ مثل: المال والثروة واللذّات الحسّيّة ـ أُمور حقيرة؛ لأنّها زائلة وفانية.

و عليه فالإنسان الحكيم هو الذي لا يأخذ من الأُمور الدنيويّة ولا ينتفع منها إلّا بمقدار الضرورة، ويعلم بأنّ الآلام والغموم الدنيويّة لا نهاية لها؛ لأنّ النفس لا تشبع من الأُمور الدنيويّة، ولاتصل إلى غايتها منها، بل يزاد حرصها عليها، وهذا ما يجعلها منشغلة بالأُمور الفانية.

ولهذا قسّم الحكماء الموت إلى قسمين: الموت الإرادي والموت الطبيعي، والمقصود من الموت الإرادي هو قتل الشهوات وعدم طلبها والتعلّق بها. والمقصود من الموت الطبيعي هو مفارقة النفس البدن.

هل أنّ الموت حدّ للإنسان؟

إنّ الموت لا يستحقّ الخوف، بل جدير بأن يتمنّاه الإنسان؛ ذلك أنّ الموت عبارة عن حدّ للإنسان وموصل إلى فعليّته؛ لأنّه حيّ ناطق مائت[١].

---

١. سيأتي في ص ٢٧٣ ـ ٣٧٩.

وعلى هذا الأساس، فالموت ـ كما يراه المصنّف ـ هو الوصول إلى النهاية والكمال، وبسببه يصل الإنسان إلى أُفقه الأعلى.

و على هذا فلو علم شخص أنّ كلّ شيء له حدّ معيّن وعلم أنّ حدّه مركّب من جنس ـ وهو كونه كائناً حيّاً أو حيواناً ـ وفصلين، وهما كونه ناطق وأنّه مائت، فسوف يعلم أنّه ستحقّق فصوله. وحينئذٍ يخاف الجاهل من الموت، وأمّا العالم فإنّه يشتاق إلى الموت؛ لذلك الكمال الذي يناله.

وكان يرى أنّ بدن الإنسان سيفسد ويتلاشى بعد الموت، وستنعدم قواه الشهوانيّة والغضبيّة، إلّا أنّ النفس الإنسانيّة ستبقى؛ لأنّها جوهر غير جسماني، حيث قال:

> إنّ النفس يحصل لها من مفارقة البدن صورة تلذّ منها بحسب ما اقتنته وكسبته، وتحصل بهذه الأشياء على هيئة تصوّرها؛ إمّا سعيدة وإمّا شقيّة[١].

ثانياً: تأثّر ابن مسكويه بالفلاسفة المتقدّمين

١. أفلاطون

من الموارد التي تأثّر بها ابن مسكويه بأفكار أفلاطون في مباني علم الأخلاق، هو نظرته للنفس وتقسيمها إلى ثلاثة قوى: ناطقة وغضبيّة وشهويّة. وكذا في بيان الفضائل الأربعة: الحكمة، العفّة، والشجاعة، والعدالة.

كما أنّ اهتمامه بالعدالة واكتمال الفضائل بها يشير إلى مدى تأثّره بأفلاطون[٢].

٢. أرسطو

لا شكّ أنّ ابن مسكويه قد تأثّر في تأليفاته بأرسطو أكثر من غيره.

وفي الحقيقة يمكن القول بأنّ ابن مسكويه يميل في منهج فلسفة الأخلاق إلى نفس

---

١. ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨١.

٢. للمزيد، راجع: أفلاطون، الجمهوريّة، الكتاب الرابع والتاسع.

المنهج الذي سلكه أرسطو كثيراً، فنراه كثيراً مّا يذكر اسمه في آثاره؛ بل ينقل عنه عدّة المطالب. مع إمكان أن نشاهد أُسس أفكار جالينوس فيها أيضاً، فإنّه كان إذا أراد أن يوضّح مطلباً يذكر أمثلة لأرسطو، وكان ذلك في موارد عديدة من كتابه، ولا بأس بذكر بعض هذه الموارد:

أ ـ أنّ كسب الفضائل الأخلاقيّة يتمّ بواسطة العادة والتكرار، ومثّل له ـ أيضاً ـ بالصخرة والنار.

ب ـ أنّ ظهور الفضائل الأخلاقيّة ملازم المجتمع والجبلّة الاجتماعيّة.

ج ـ الاهتمام بالكمال الإنساني وسعادة الإنسان، وتقسيم العقل إلى العقل النظري والعقل العملي، وبيان الكمال في كلّ منهما.

د ـ أنّ أجناس السعادة (الخير) ثلاثة، وهي: ١ـ في النفس ٢ـ في الجسد ٣ـ فيما يحيط بالجسد من خارج. وقد أورد ابن مسكويه هذا البحث بشكل كامل تقريباً في ترتيب السعادات، وأشار إليه في هذا الكتاب.

هـ ـ أقسام العدالة هي: ١ـ بين الإنسان وربّه تعالى. ٢ـ بين الناس. ٣ـ العدالة في الحكم على الماضين.

يعتقد ابن مسكويه أنّ هذه الأقسام الثلاثة نُقلت من كلمات أرسطو، ولكن من يراجع آثاره لا يجد إلّا القسم الثاني فيها، وأمّا القسمان الآخران فلا وجود لهما في آثاره وإن كان من الممكن أنّ ابن مسكويه استفاد ذلك من كتاب أرسطو وانتهى إلى هذا التقسيم الثلاثي.

ويحتمل أيضاً أنّ ابن مسكويه كانت لديه بعض نسخ كتاب أرسطو وكان مشتملاً على هذا التقسيم، وإلّا فالموجود من كتبه الأخلاقية ـ مثل اخلاق نيكوماخس ـ لا يشتمل على هذا التقسيم.

و ـ سلسلة الحياة: حيث يرى أنّ سلسلة الحياة ـ بدءاً من عالم النبات وانتهاءً بعالم

الإنسان ـ لها مراتب ودرجات من الكمال، وأعلى هذه المراتب وأعـقدها هـو مـا يـرتبط بكمال الإنسان. وهذا على ما كان يراه أرسطو.

ز ـ الفضيلة هي الحدّ الأوسط بين الإفراط والتفريط.

ح ـ الفضائل الجزئيّة: فقد ذكر أرسطو الفضائل الجزئيّة بالاسم فقط، لكّن ابن مسكويه تناول الفضائل الجزئيّة بنظرة جامعة شاملة.

ط ـ العدالة هي تمام الفضيلة.

ى ـ طريق معرفة النفس: فنراه أوّلاً يطالع طبع النفس وجوهرها ثمّ يشخّص الخواصّ المتعلّقة بها. من دون الاستعانة بالبرهان، فهو يسعى أن يشخّص ماهيّة النفس بطريق طبيعي.

ك ـ العدالة (الإصلاحيّة، التوزيعيّة) (corrective, distributive). ينبغي الالتفات إلى أنّ العدالة الإصلاحيّة لأرسطو تتطابق تماماً مع المعنى الذي يطرحه ابن مسكويه في تفسيره للعدالة بمعنى التساوي، كما تتطابق العدالة التوزيعيّة لأرسطو مع ما يطرحه ابن مسكويه من أنّ معناها إعطاء الحقّ لصاحبه.

ل ـ النواميس ثلاثة، وهي: ١ـ الشريعة. ٢ـ الحاكم. ٣ـ المال. فقد صرّح ابن مسكويه في بيان النواميس الثلاثة: أنّه نقلها مباشرة من كتاب أرسطو، أخلاق نيكوماخس[١]. لكن من يراجع كتب أرسطو لا يعثر على هذا المطلب وبهذه الصورة والصراحة المدّعاة، والذي صرّح به أرسطو هو دور الأموال (الدينار) وإن أشار في فصول أُخرى إلى دور الحاكم، ويتابع ذلك ويذكر العدالة السياسية وعدالة القانون.

م ـ المحبّة (الرفاقة) وأنواعها.

ن ـ دور الإرادة في اكتساب الفضيلة والرذيلة.

---

١. سيأتي في ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

ص ـ بيان بعض مسائل الفلسفة الأُولى من قبيل إثبات الصانع ببرهان الحركة لأرسطو، وبعض المسائل الأُخرى المتعلّقة بالمعاد[١].

٣. جالينوس

من العلماء الذين أتى ابن مسكويه على ذكرهم في كتبه هو الحكيم جالينوس، فقد نقل ابن مسكويه آراء جالينوس في مواضع متعدّدة من كتبه، حتّى أنّه أورد اسم العديد من كتبه أو مقالاته. فمثلاً: نجده يشير إلى مقالتي: «تعريف المرء عيوب نفسه» و«أنّ خيار الناس ينتفعون بأعدائهم»، ويقتبس منهما بعض الأقوال وينقلها.

كما أنّه في بعض الموارد ينقل رأي جالينوس نفسه، ومثال ذلك: الموضوع الذي تعرّض له في خصوص طبيعة البشر على رأي جالينوس، وأنّ البعض لديهم حسن طبع ذاتي، والبعض الآخر لديهم سوء طبع ذاتي، والبعض الثالث يقع بين هاتين الفئتين. فردّ هذا الرأي ورجّح ما ذهب إليه أرسطو في هذا المجال.

وفي المقالة الثانية يستفيد ابن مسكويه من مثال جالينوس في باب النفوس الثلاثة، فنراه يشبّه النفوس الثلاثة بالملك والسبع والخنزير؛ حيث يسعى كلّ واحد منها أن يتسلّط على الآخرين فيكون حاكماً عليهما، ثمّ يتابع ذلك بذكر مثال آخر لجالينوس من دون أن يذكر اسمه، فيقول: لنفترض أنّ رجلاً امتطى جواده وذهب إلى الصيد وبرفقته كلبه الخاصّ به، فنرى أنّ كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة ممثّل لإحدى قوى النفس؛ فالفارس مثال القوّة العاقلة، وإذا استطاع أن يحسن انصياع الفرس والكلب له وأحسن هو قيادتهما، فسوف يصل إلى هدفه والغاية المنشودة له، وإلّا فسوف يبتلى بالمشاكل[٢].

ويمكن أن يقال: إنّ ابن مسكويه أحد المتأثّرين بجالينوس تأثّراً كثيراً، وهذا ما يمليه علينا مقدار معلوماتنا عن جالينوس وما توفّر لدينا من كتبه، ولا شكّ أنّ ابن مسكويه كانت

---

١. راجع أرسطو، أخلاق نيكوماخس، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق؛ والفوز الأصغر، وترتيب السعادات.

٢. سيأتي في المقالة الثانية والمقالة السادسة.

تحت اختياره الكثير من المصادر التي لم تصل إلينا، لو توفّرت لدينا لكان من المسلّم به أن نعرف مدى توجّه ابن مسكويه إلى جالينوس ومدى تأثّره به أكثر بكثير ممّا توصّلنا إليه.

٤. بريسن (Brison)

من الموضوعات التي أولاها ابن مسكويه الاهتمام بها تلك المتعلّقة بتربية الأطفال وتهذيبهم؛ إذ تخطّى هذه المسألة بأهمّية خاصّة في منظومته الأخلاقيّة والتربويّة؛ ذلك أنّ الطفل حين يتعرّف على الفضائل في صغره ويأنس بها، سوف يتوق إليها وإلى التحلّي بها، وبالتالي سيبتعد عن الرذائل تلقائيّاً.

ويصرّح ابن مسكويه في هذا الكتاب بأنّه أخذ هذه المطالب من كتاب «بريسن»، علماً بأنّ الموجود في جميع نسخ الكتاب أنّه كان يطلق عليه «بروسن» بدل «بريسن». ولعلّ ابن مسكويه اشتبه في اسمه، وإلّا فإنّ الدكتور «بول كراوس» يصرّح بأنّ اسمه الصحيح «بريسن».

يشار إلى أنّ لدى بريسن كتاباً يحمل عنوان أمر المنزل يكتمل بخصال أربعة، ومراده من الأُمور الأربعة: المال، الخدم، المرأة، الابن. وقد استفاد ابن مسكويه من القسم الرابع.

ويمكن القول تقريباً بأنّ عبارات المقالة الثانية من الكتاب ـ والتي يتعرّض فيها للاهتمام بتنشئة الأطفال وتربيتهم ـ هي عين العبارات التي ينقلها عن بريسن إلّا بعض الموارد التي أضاف إليها شيئاً من عنده[١].

٥. أبو يوسف الكندي (١٨٥ ـ ٢٦٠ هـ)

أبويوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، المعروف بفيلسوف العرب، فإنّه بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً ومفكّراً بارزاً، كان له دور كبير في ترجمة الآثار اليونانيّة إلى العربيّة، كما أنّ له ما يقرب من ٢٧٠ كتاب و رسالة في علوم مختلفة.

---

١. للمزيد راجع عبدالعزيز عزّت، ابن مسكويه وفلسفته، ص ٣٧٠ وص ٣٦٧؛ وسيأتي في المقالة الثانية.

وبملاحظة موقع الكندي ومكانته في الفلسفة الإسلاميّة ـ وخصوصاً الفلسفة في القرون الأُولى ـ لا يمكن لابن مسكويه أن يغضّ الطرف عنه، وهذا ما نلمسه من إشارته له ولكتبه؛ حيث صرّح أنّه طالع كتاب دفع الأحزان للكندي، وبيّن في المقالة السادسة من الكتاب أنّ الحزن أمر غير طبيعي، بل هو أمر عارض، ومن الضروري أن يرجع الإنسان إلى حالته الطبيعيّة ليدفعه.

ونراه في موضع آخر ينقل قول الكندي في طالب الفضيلة ويبيّن أنّ عليه أن يلاحظ عيوبه، ويمكنه أن يعرفها من ملاحظة عيوب الآخرين، فإنّه لا ينبغي للإنسان أن ينقل الموعظة والحكمة للآخرين وهو غافل عنها.

وإذا صدر منه ذنب يجب عليه أن يعاتب نفسه، ولا يصحّ له أبداً أن ينسى ذنوبه ومعاصيه، وعليه أن يتذكّر أعماله الصالحة أبداً حتّى لا يفوته شيء منها.

وصرّح ابن مسكويه بأنّه يرجّح رأي الكندي على آراء الآخرين فيما يتعلّق بالسبل التي ينبغي على طالب الصحّة النفسيّة أن يسلكها[١].

٦. يحيى بن عدي (٢٨٠ ـ ٣٦٤هـ)

أبوزكريّا يحيى بن عديّ بن حميد بن زكريّا المنطقي، وهو أحد تلامذة الفارابي، ويعدّ من فلاسفة القرن الرابع.

وكان من تلامذته كلّ من أبي سليمان وابن الخمار، وكانا من أكابر الفلاسفة زمن المصنّف، ومن المسلّم أنّ المصنّف لم يتتلمذ عليه، بل كان ناظراً إلى كتبه واعتمد عليها أو على بعضها ـ خصوصاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن عدي ـ في تأليفاته وكتابته. فقد اقتنى في أُسلوبه وتنسيقه لهذا الكتاب أثر ابن عدي، بل يمكن القول: إنّ كثيراً من المطالب الواردة في الكتابين متقاربة جدّاً.

---

١. سيأتي في ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧، ٢٨٢.

فقد كان اسم كتابه أيضاً «تهذيب الأخلاق» وإن تردّد بعضهم في الكتاب الذي انتشر بهذا الاسم.

٧. محمّد بن زكريّا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣ هـ)

أبوبكر محمّد بن زكريّا الرازي، المشهور بجالينوس العرب. له تصانيف في الطبّ والفلسفة والإلهيّات والطبيعيّات و... ، كذلك له كتاب مشهور في الأخلاق يحمل عنوان الطبّ الروحاني.

وقد استفاد ابن مسكويه من هذا الكتاب في مقالته الأخيرة من هذا الكتاب وذلك في البحث الذي يتعرّض فيه الموت وخوف الناس منه بالتحديد. وفي معرض بيانه لعلّة هذا الخوف يذكر مسألة جهل بعض الناس ببقاء النفس بعد الموت، وخوفهم من العدم، وإذا لم يكن لديهم جهل بذلك يكون خوفهم من الألم والمعاناة التي يواجهها الإنسان أثناء الموت، أو خوف بعضهم من المؤاخذة والعقاب. ويرى ابن مسكويه أنّ الالتفات إلى الشريعة وأحكام الدين والمغفرة الإلهيّة من الأُمور المؤثّرة في رفع هذا الخوف[١].

وكان الرازي أيضاً قد فسّر الخوف من الموت بهذا التفسير، فقال:

> وجب على العاقل أن يعتقد أنّ الموت لابدّ منه و ... ألّا يخاف من الموت... والإنسان الخيّر الفاضل المكمّل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحقّقة؛ لأنّها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم... فالله تعالى أولى بالصفح والغفران له ...[٢].

كما استفاد أيضاً منه في بيانه لسبب الحزن الذي يصيب الإنسان، معتبراً أنّ سببه هو طمعه في الذخائر البدنيّة؛ حيث من المسلّم أنّه سيفقد هذه الذخائر أو أنّها ستفوته، لكنّه مع ذلك يبقى متعلّقاً بها ويحزن لفقدها.

ونقل ابن مسكويه أيضاً في كتابه تهذيب الأخلاق بعض المطالب الأُخرى عن آخرين،

---

١. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٧٣ ـ ١٨٠؛ الهوامل والشوامل، ص ٧٣ ـ ٧٤.

٢. الرازي، الطبّ الروحاني، ص ١٢٣.

مثل: استفادته لبعض المطالب من آيات قرآنية أو روايات نبويّة نقل ـ أيضاً ـ عن فيثاغورث وسقراط والإسكندر وبقراط والرواقيّين ما ذكروه فيها، ويتعرّض لآرائهم بالنقد أحياناً، ويقتصر على ذكر ما يؤيّد آراءه من أقوالهم، أو يستفيد منها في بيان بعض المطالب وشرحها.

ومن بين الأعلام الذين كان لهم تأثير كثير في فكر ابن مسكويه ثلاثة، وهم أفلاطون وجالينوس وأرسطو، وكان لأرسطو من بينهم مكانة خاصّة في ذلك[١].

٨. ابن مسكويه والفارابي

من يطالع كتب ابن مسكويه وآثاره لايجد ذكراً للحكيم الكبير الفارابي، خصوصاً كتبه الأخلاقية، مثل: الفوز الأصغر، وترتيب السعادات وتهذيب الأخلاق، مع أنّنا نعلم أنّه لا شكّ أنّ للفارابي مكانته البارزة في الحكمة الإسلاميّة، وأنّ لابن مسكويه توجّهاً ملحوظاً إلى آثار أفلاطون وأرسطو، فكان من الطبيعي أن تكون له عناية خاصّة في الفارابي وفي تأليفاته، إلّا أنّنا لم نجد منه تلك العناية المتوخّات! بل نرى أنّه لم يستند حتّى عند عرضه لنظريّاته الفلسفيّة والأخلاقيّة إلى آراء الفارابي!

يبدو أنّه كان لابن مسكويه أسباب خاصّة في ذلك، يمكن أن نطرحها ضمن الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأوّل: عدم الحاجة للتعرّض لآثاره وآرائه؛ لأنّ أكثر آراء الفارابي مأخوذة من آراء أفلاطون أو أرسطو، كما نلاحظ في بعض الموارد أنّها تلفيق وجمع بين آراء هذين الحكيمين. والمعروف أنّ همّ الفارابي كان منصبّاً على بيان أنّه لا يوجد تضادّ بين آراء هذين الحكيمين، وهذا ما قام بعرضه في كتابه الجمع بين رأي الحكيمين.

وبناء على ذلك، فحيث إنّ ابن مسكويه كان قد وضع يده على المصادر الأصليّة لآراء

---

١. سيأتي في ص ١١٧ ـ ١١٨، ١٥٧ ـ ١٥٨، ١٧٠، ١٧٢ ـ ١٧٥.

الفارابي، لذا رأى أنّه لا حاجة إلى مراجعة كتبه، فسعى بنفسه إلى التوفيق في كتب فلاسفة اليونان ومطالعة آرائهم، فاعتمد على ما أدّى إليه نظره.

إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود تشابه في آرائهما، ففيما يرتبط ببحث المدينة والمجتمع ـ الذي طرحه ابن مسكويه في أبحاثه، وطرحه الفارابي فيما يخصّ موضوع أقسام المدن والمدينة الفاضلة ـ فإنّنا نلاحظ تشابهاً قريباً بينهما، فكلاهما يرى أنّ أفضل شخص في المجتمع هو الذي ينبغي أن يتصدّى للحكم، وينبغي أن يتزيّن أفراد المجتمع بالفضائل، وأن تسود المحبّة بينهم، وأن يساعد بعضهم البعض الآخر، هو الإمام أو الإنسان الحائز على شرائط خاصّة، ومن بعده الملك العادل الحافظ. كما يرى كلاهما أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، وأنّ سعادته مرتبطة بسعادة المجتمع الذي يعيش فيه. واستفادا كلاهما من التشبيه القائم بين المجتمع وأفراده، وبين البدن وأعضائه[١].

وأمّا فيما يرتبط ببحث الفضائل الأخلاقيّة، فقد تعرّضا كلاهما كذلك لبحث الفضيلة والرذيلة، حتّى صرّح الفارابي بأنّ الفضائل والرذائل ليست من الأُمور الطبيعيّة، بل يمتلك الإنسان الاستعداد لتحصيلهما.

فقد طرح الفارابي بحث الحدّ الوسط في الفضائل، وقسّم كمال الإنسان إلى قسمين، وأنّ السعادة القصوى للإنسان لا يمكن الوصول إليها في المدينة الفاضلة، حيث قال:

> فإنّ الإنسان له كمالان: أوّل وأخير، ... والكمال الأوّل: هو أن يفعل أفعال الفضائل كلّها، وبهذا الكمال يحصل لنا الكمال الأخير، وذلك هو السعادة القصوى، وهو الخير على الإطلاق. فالمدينة الفاضلة هي التي يتعاون أصلها على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى، فلذلك يلزم أن يكون أهلها خاصّة ذوي فضائل دون سائر المدن[٢].

الاحتمال الثاني: الدوافع الاعتقاديّة والسياسيّة لدى ابن مسكويه هي السبب وراء

---

١. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الباب السادس والعشرون، ص ١١٢؛ السياسة المدنيّة، ص ٧٣ و ٨٠.

٢. الفارابي، الفصول المنتزعة، الفصل ٢٨، ص٤٦.

تجنّبه ذكر اسم الفارابي، وأن يتعامل باحتياط شديد معه وإن اعتمد على آثاره في مباحثه وتأليفاته.

وهذا العرف كان جارياً ذلك الزمان كما هو الحال اليوم، فإنّ أبا سليمان المنطقي ـ والذي كان من الحكماء والفلاسفة المعروفين والمعاصرين للفارابي ـ لم يأت أيضاً على ذكر الفارابي في كتابه الذي يُعدّ بمثابة تقرير عن الفلاسفة والحكماء السابقين عليه والمعاصرين له، مع العلم أنّ أبا سليمان نفسه هو تلميذ يحيى بن عدي، ويحيى بن عدي من تلامذة الفارابي.

الاحتمال الثالث: أنّه على الرغم من أنّ ابن مسكويه والفارابي كليهما قد تعرّضا لبحث المدينة الفاضلة والحاكم عليها ومعرفة أوضاعها، واعتبرا أنّ الفضيلة ممّا يمكن تحصيله في المجتمع، غير أنّ الاختلاف بينهما يمكن في نظرة كلّ واحد منهما والزاوية التي يرى من خلالها المجتمع والأخلاق.

فكان اهتمام الفارابي الأساسي وتوجّهه الخاصّ في الفلسفة السياسيّة، وهو وإن تعرّض للمباحث الأخلاقيّة أيضاً، إلّا أنّه تعرّض لها لأجل الوصول إلى المجتمع والمدينة الفاضلة فقط؛ لذا نراه يتعرّض للبحث في الأخلاق من الناحية السياسيّة، وينشد الأخلاق لأجل السياسة. في حين نرى أنّ ابن مسكويه يعطي الأولويّة للأخلاق، فنراه يتناول الأخلاق بشكلٍ تنضوي تحتها جميع الأُمور، ويرى أنّ المجتمع ـ وضرورته ـ ليس إلّا وسيلة لكسب الفضائل الأخلاقيّة. وحيث إنّ الإنسان إنّما يتمكّن من تحصيل فضائله داخل المجتمع، كان للمجتمع قيمته من هذه الجهة فقط.

الاحتمال الرابع: أنّ الظاهر من مؤلّفات ابن مسكويه أنّه يرفض الانزواء والتفرّد وحياة الزهد الصوفية والابتعاد عن المجتمع وجماعة الناس رفضاً شديداً، ويعتقد أنّ مَن يعيش هكذا لم يصل إلى أيّ فضيلة من الفضائل، وليس بلائق أن يقال له بأنّه «عادل» أو «حكيم» و«عفيف».

وفي المقابل أنّ المعروف عن الفارابي أنّه لم يتزوّج طول عمره، وحتّى أنّه في أواخر عمره اعتزل المسائل الاجتماعيّة، فكان الغالب على عيشه أنّه عاش عيشة صوفيّة، حتّى أنّه لما ذهب إلى دمشق استجابة لدعوة سيف الدولة الحمداني لم يتّخذ له بيتاً أو منزلاً خاصّاً فترة إقامته فيها، بل كان يقضي أوقاته في أمكنة مختلفة من المدينة وعلى ضفاف أنهارها مشغولاً بالكتابة والتأليف.

ويحتمل أن يكون رأي ابن مسكويه في الأخذ بآراء بعض المفكّرين والاعتماد على نظريّاتهم، وعدم الأخذ من آخرين متأثّراً بذلك.[١]

ثالثاً: مدى تأثّر ابن مسكويه بالشريعة

لمّا كان ابن مسكويه عالماً مسلماً نشأ في محيط فكري إسلامي، فقد يُطرح السؤال التالي في حقّه، وهو: هل أنّه بوصفه فيلسوف مسلم قد استفاد في آثاره ـ وخصوصاً في مجال الأخلاق الفلسفيّة ـ من التعاليم الدينيّة والإسلاميّة، أم أنّه ـ من حيث كونه مفكّراً ـ لم يتأثّر بالشريعة، بل اعتمد فقط على النظرة العقليّة في تناوله الأخلاق الإسلاميّة، وبالتالي كان تعرّضه لبعض الآيات والروايات لمجرّد الإتيان بها كمؤيّد وشاهد على المطالب التي يتعرّض لها؟

رغم أنّ الإجابة عن هذا السؤال قد تبدو في بداية الأمر أنّها سهلة، إلّا أنّ صعوبة هذا البحث وإشكاليّته قد تتّضح من جواب محمّد أركون عن هذا السؤال. فهو يخالف فكرة تأثّر ابن مسكويه بالشريعة مخالفة شديدة؛ حيث يرى أنّ ابن مسكويه من المفكّرين أصحاب النزعة الإنسانيّة، ويعتبر أنّ اهتمامه يتّجه نحو العقل وينصرف إلى دائرة إدراك العقل، فيقول:

شعار مسكويه هوالعقل أوّلاً، وسوف نرى فيما بعد أنّ عقيدته الفلسفيّة مبنيّة على

---

١. راجع المدرس التبريزي، ريحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٥؛ دائرة المعارف تشيّع، ج ١٢، ص ١٦٢؛ ماجد الفخري، سير فلسفه در جهان اسلام، ص ١٢٥.

مبادئ ومجرّبات عقليّة ... أمّا الدين بالنسبة له فلا يتعدّى كونه عبارة عن ممارسة ثقافيّة وجملة من التوجيهات الأخلاقيّة المناسبة للأطفال والناس البسطاء[١].

ويرى أيضاً أنّ نظرة ابن مسكويه إلى الشريعة نظرة فرعيّة، وأنّها منحصرة في كونها تتلاءم مع محيط الأفراد الذين ليس لهم استعداد مناسب للإدراك العقلي. وتعدّ الشريعة لمثل هؤلاء الأشخاص بمثابة حلّ لمشاكلهم، وعليه يمكن دراسة تعاليمها تحت هذا العنوان. وأمّا الأشخاص الذين لهم نصيب من الدراية وقوّة العقل، فيستفيدون من الإدراك العقلي مباشرة، ويكون العقل مرشداً ودليلاً لهم[٢].

وطرح أركون بقية عبارة ابن مسكويه كشاهد على ما ادّعاه، حيث جاء في تلك العبارة:

وإنّما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتّخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هو الأُنس، ولعلّ الشريعة إنّما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كلّ يوم خمس مرّات، وفضّلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأُنس الطبيعي الذي هو مبدأ المحبّات، وهو فيهم بالقوّة حتّى يخرج إلى الفعل، ثمّ تتأكّد فيهم ... ليسعهم المكان ويتراءوا ويتجدّد الأُنس بين كافّتهم وتشملهم المحبّة الناظمة لهم ... .

فما هو مراد ابن مسكويه من هذه العبارة؟

أليس التوجّه إلى العبادات ذات الجنبة الجمعيّة ـ مثل: صلاة الجماعة، والجمعة، والحجّ، والتي يؤتى بها في كلّ يوم، أو في كلّ أُسبوع، أو في كلّ شهر أو كلّ سنة ـ والتأكيد عليها لأجل أُنس الناس ومحبّت بعضهم لبعض الآخر؟ ألا يعتبر ابن مسكويه أنّ أصل هذه العبادات وروحها هو إيجاد رابطة اجتماعيّة وعلاقات بين المجتمع؟

---

١. محمّد أركون، نزعة الإنسانيّه في الفكر العربي، ص ١٩٠.

٢. محمّد أركون، نزعة الإنسانيّة في الفكر العربي، ص ١٠.

قال أركون:

يعتبر الفرائض الدينية ـ كالصلاة والحجّ ... ـ وسائل لضمّ شمل الأُمّة وتوحيد لحمة المجتمع أكثر ممّا هي وسائل لعبادة الخالق، هكذا.

نلاحظ أنّ الشعائر الدينيّة قد حرّفت عن وظيفتها الروحيّة لكي تصبح مجرّد أداة لربط الفرد بالجماعة ... .

فهو يرى أنّ اهتمام ابن مسكويه منصبّ على الاجتماع والسياسة أكثر من الدين والشريعة. وعلى هذا الأساس كان اهتمامه بالدين، معتبراً أنّ الإنسان حيوان سياسي.

لكنّنا نرى أنّ ابن مسكويه من حيث إنّه فيلسوف مسلم كان يهمّه الالتفات إلى الشريعة. حيث كان ينظر إلى الشريعة على أنّها ذات مقام سام، ويرى أنّ الدين هو القانون الإلهي الذي يأخذ بأيدي الناس إلى حيث السعادة القصوى. فالدين هو الأساس والأصل، والحاكم الإسلامي هو الحارس والحافظ له، وكلّ شيء لا يُعدّ الدين أساساً له فمآله إلى الزوال، وكلّ ما ليس له حارس فمصيره الضياع.

ولم يقتصر ابن مسكويه على جعل السياسة أصلاً فحسب، بل يرى أنّ كلّاً من السياسة والدين يسعيان إلى تدبير وتنظيم السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للبشر. كما يرى أنّ نطاق الشريعة يشمل الدنيا والآخرة معاً، وأنّها تؤمّن بذلك سعادة العباد ومصالحهم، يقول في هذا الصدد: «الشريعة هي سياسة اللّه... وسنّته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا والآخرة»[١].

كما يقسّم ابن مسكويه ـ في ذيل العبارة التي ينقلها عن الفلاسفة ـ العبادات الإلهيّة إلى ثلاثة أنواع: ١ـ العبادات البدنيّة؛ كالصلاة والصيام و... ، ٢ـ العبادات النفسيّة؛ كالاعتقادات الصحيحة وعلم التوحيد و... ، ٣ـ العبادات الاجتماعيّة؛ كالمعاملات الاجتماعيّة والنصيحة والجهاد[٢].

---

١. سيأتي في ص ١٨١.

٢. سيأتي في ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

فنرى في هذا التقسيم أنّ العبادات الموجبة للقرب الإلهي تشمل جميع العبادات الفرديّة والاجتماعيّة، وإذا رأينا أنّ ابن مسكويه عندما يؤكّد على الجماعة وضرورة المشاركة في الجماعات، يمثّل لذلك بالعبادات الجماعيّة، فلا يفهم منه أنّه لا يُولي أيّ اهتمام بالعبادات الفرديّة، وأنّه يرى أنّ روح الدين تكمن فقط في العبادات الجماعيّة.

ونفس هذا الانتقاد الموجّه إلى «أركون» بيّنه الدكتور «اليور ليمن» بما يلي:

بالرغم من كون ابن مسكويه فيلسوفاً إلّا أنّه لا يوجد دليل على كونه يعتقد هذا الاعتقاد، بل إنّه مخلص وصادق في هواه في الإسلام وعقيدته به وارتباطه بمبادئه.

وأضاف قائلاً ـ في بيان توجّه ابن مسكويه الخاصّ للشريعة المقدّسة ـ:

لقد ادّعى مسكويه أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ قدماء فلاسفة اليونان قائلون بوجود الله تعالى ووحدانيّته حتّى كأنّ أفكارهم توافق وتطابق فكر الإسلام وأنّه لا توجد أيّ مشكلة بين الفكرين[1].

ويمكن أن يستفاد ممّا ذكره «الدكتور ليمن» أنّ ابن مسكويه على الرغم من كونه فيلسوفاً إلّا أنّه فيلسوف يسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة الإسلاميّة.

يرى ابن مسكويه أنّ أكبر ظالم ومستبدّ هو الذي يتحاشى الانصياع للدين والشريعة؛ حيث عبّر عنه بـ«الجائر الأعظم»[2].

مضافاً إلى ما ذُكر فإنّ ابن مسكويه سعى في كتبه ـ من خلال عرضه للآيات والروايات ـ إلى بيان التوافق الحاصل بين مباحثه الفلسفيّة ومطالب الشريعة؛ معرّفاً الخير الأوّل ـ عند تعرّضه لبحث أقسام الخير ـ بأنّه الذات الإلهيّة المقدّسة[3].

ويذكر ـ في البحث الخاصّ بأسباب المضرّات ـ بأنّ أحد هذه الأسباب هو الجهل بنعم

---

١. اليور ليمن، تاريخ فلسفه اسلامى، ج ١، ص ٤٣٤.

٢. نفس المصدر، ص ٩٧.

٣. نفس المصدر، ص ٦٥، ٩٨، ١١٧.

اللّه، كذلك يشير في بحث المحبّة إلى أنّ محبّة اللّه هي أعلى مراتب المحبّة؛[١] ممّا يدلّ على اهتمامه بالشريعة.

رابعاً: تأثّر بعض المفكّرين المتأخّرين بابن مسكويه

لا شكّ ولا ترديد في أنّ كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه يعتبر من أفضل الكتب التي أُلّفت في هذا المجال؛ من حيث كونه جامعاً، ومن حيث كيفيّة وطريقة طرحه للمباحث، بالإضافة إلى المكانة العلميّة المرموقة لمؤلّفه وإحاطته بمباحث الأخلاق الفلسفيّة، فكانت كلّ هذه الأُمور سبباً لرجوع المفكّرين المتأخّرين عنه إليه، بحيث اعتُبر ما كتبه ابن مسكويه مصدراً أصليّاً ومهمّاً عند المفكّرين الإسلاميّين، وفي هذا البحث نذكر بعض المفكّرين الذين تأثّروا بابن مسكويه، ومن أبرز هؤلاء:

١. أبوحامد محمّد الغزالي

يلّقب بـ«حجّة الإسلام»، وهو من فقهاء ومفكّري المذهب الشافعي، ولد في طوس سنة ٤٥٠ هـ، وتوفّي سنة ٥٠٥ هـ. ويُعدّ كتابه المعروف بإحياء علوم الدين من أوائل الكتب في العالم الإسلامي، وقد تضمّن آراء مختلفة، مبدياً في كتابه هذا عناية خاصّة بأسلمة علم الأخلاق، ويمكن أن يقال: إنّ كثيراً من مباحثه الإخلاقيّة مستندة إلى الآيات والروايات.

يحتوي الكتاب على أربعة أقسام، ويحمل كلّ قسم عنوان «ربع»، ويشتمل كلّ ربع على عشرة كتب. وهذه الأقسام أو الأرباع هي: ربع العبادات، ربع العادات، ربع المهلكات، وربع المنجيات.

ويمكن أن يقال: إنّ المؤلّف في كتاب إحياء العلوم لم يكن بصدد تبيين بيان الأخلاق الفلسفيّة، حيث نراه في موسوعته الأخلاقيّة هذه لم يعتمد التعاليم الفلسفيّة ولا أدبيّات الأخلاق الفلسفيّة؛ بل إنّ كثيراً من مباحثة مستندة إلى الآيات والروايات.

---

١. اليور ليمن، تاريخ فلسفه إسلامي، ج ١، ص ٥٧.

ونراه في ربع المهلكات يستفيد من نظريّة الحدّ الأوسط؛ حيث يتعرّض هناك إلى الفضائل الأربعة ـ الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة ـ، مشيراً إلى حالتي الإفراط والتفريط في كلّ واحدة منها تحت عنوان «أُصول الرذائل». وفي ترتيبه لمطالب هذا القسم من كتابه يستفيد من التقسيم الثلاث لقوى النفس إلى القوّة العاقلة والقوّة الغضبيّة والقوّة الشهويّة[١].

ومن الواضح أنّ جميع هذه المسائل تدخل ضمن المباحث الأساسيّة في الأخلاق الفلسفيّة، والتي تعرّض لها ابن مسكويه، ممّا يشير إلى أنّه قد أولى المصنّفات الأخلاقيّة لابن مسكويه عناية خاصّة، مستفيداً من كتاب تهذيب الأخلاق على وجه الخصوص، بالإضافة إلى بعض الإشارات التي تعرّض فيها إلى مباحث الأخلاق الفلسفيّة. ويوجد في كتاب إحياء علوم الدين عبارات مطابقة وموافقة لعبارات كتاب تهذيب الأخلاق من حيث الترتيب، بل حتّى من حيث الكلمات المستخدمة. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الغزالي وإن لم يأت على ذكر اسم ابن مسكويه، إلّا أنّه أولى كتابه تهذيب الأخلاق اهتماماً خاصّاً، واستفاد منه في هذا القسم من كتابه الإحياء.

وفيما يلي إشارة عابرة إلى بعض الموارد التي استفادها الغزالي، وهي:

١. قال في تعريف الخلق:

> الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ومن غير حاجة إلى فكر ورويّة.

ثمّ يشير بعد ذلك إلى تغيير الخلق مجيباً مَن يرى أنّ الخلق غير قابل للتغيير، فقال:

> فنقول: لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ... نعم، الجبلّات مختلفة، بعضها سريعة القبول، وبعضها بطيئة القبول[٢].

وأشار أيضاً إلى اختلاف طبائع الأفراد في تغيير الخُلق، كما فعل ابن مسكويه، حيث إنّه

---

١. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٥٩.

٢. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٥٦.

بعد تعريف الخلق تعرّض إلى إمكان تغيير الخلق رادّاً على من يرى أنّه غير قابل للتغيير، مبيّناً اختلاف الأفراد في تغيير الخلق، حيث قال: «إنّا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إمّا سريعاً أو بطيئاً ...»[١].

٢. يقول في مجال تعليم الصبيان وتربيتهم:

وبالجملة، يقبّح إلى الصبيان حبّ الذهب والفضّة والطمع فيها، ويحذّر منها أكثر ممّا يحذّر من الحيّات والعقارب، فإنّ فيه آفة الذهب والفضّة، والطمع فيها أضرّ من آفة السموم على الصبيان، بل على الأكابر أيضاً[٢].

قس هذه العبارة للغزالي بعبارة ابن مسكويه التالية:

ويبغّض إليه الفضّة والذهب ويحذّر منها أكثر من تحذير السباع والحيّات والعقارب، فإنّ حبّ الفضّة والذهب آفته أكثر من آفة السموم[٣].

٣. قال الغزالي:

فينبغي أن يحسن مراقبته، وأوّل ذلك ظهور أوائل الحياء، فإنّه إذا كان يحتشم ويستحي ويترك بعض الأفعال، فليس ذلك إلّا لإشراق نور العقل عليه، حتّى يرى بعض الأشياء قبيحاً ومخالفاً للبعض. فصار يستحي من شيء دون شيء، وهذه هديّة من اللّه تعالى إليه وبشارة تدلّ على اعتدال الأخلاق وصفاء القلب وهو مبشّر بكمال العقل عند البلوغ. فالصبيّ المستحي لا ينبغي أن يُهمل، بل يُستعان على تأديبه بحيائه أو تميّزه[٤].

وقس هذه العبارة بعبارة ابن مسكويه التالية:

... فأوّل ما يحدث فيه من هذه القوّة الحياء، ولذلك قلنا: إنّ أوّل ما ينبغي أن يُتفرّس في الصبيّ ويُستدلّ به على عقله الحياء، فإنّه يدلّ على أنّه قد أحسّ بالقبيح، ومع إحساسه

---

١. سيأتي في ص ١١٦.
٢. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٧٣.
٣. سيأتي في ص ١٤٢.
٤. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٧٣.

به هو يحذره ويتجنّبه، فإذا نظرت إلى الصبيّ فوجدته مستحيياً مطرقاً بطرفه إلى الأرض، غير وقّاح الوجه، فهو أوّل دليل نجابته... ، وهذه النفس مستعدّة للتأديب، صالحة للعناية لا يجب أن تُهمل ولا تُترك...[١].

إلى غير ذلك من العبارات الواردة في كتاب إحياء العلوم والتي يكون لها شبيه أو نظير في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه. ونكتفي بهذا المقدار خوف الإطالة.

٢. أبوجعفر محمّد بن الحسن الطوسي ـ الخواجة نصير الدين

ولد في سنة ٥٩٧ هـ، وتوفّي في سنة ٦٧٢ هـ، ويُعدّ من الشخصيّات العلميّة الكبيرة، وله مكانة اجتماعيّة مرموقة، وقد ترك تراثاً قيّماً من التأليفات، حيث يعتبر السند الدال على عمق فكره وثقافته.

فقد ترك الطوسي آثاراً علميّة موجزة في علوم مختلفة، يُعدّ كلّ واحد منها من المصادر المهمّة في مجاله، ومن هذه الكتب: تجريد الاعتقاد، أساس الاقتباس، تحرير أُصول الهندسه والحساب، تحرير أكرما نالاوس، شرح الإشارات، الأخلاق الناصرية و... .

يُذكر أنّ كتابه الأخلاق الناصريّة هو ترجمة لكتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، واصفاً كتابه المشار إليه في الأشعار التي تحتوي على ترجمة لذاته بالنحو التالي:

بنفسي كتاب حاز كلَّ فضيلةٍ وصار لتكميل البريّة ضامناً
مؤلّفه قد أبرز الحقَّ خالصاً بتأليفه من بعد ما كان كامناً
ووسّمه باسم الطهارة قاضياً به حقّ معناه ولم يك مائناً
لقد بذل المجهود للّه درّه فما كان في نُصح الخلائق خائناً[٢]

ومع الالتفات إلى الشخصيّة العلميّة لنصير الدين الطوسي، نجد أنّ اهتمامه بترجمة هذا الكتاب يشير إلى أهمّيّة المطالب التي يحتويها والتي تستحقّ برأيه ترجمته إلى اللغة

---

١. سيأتي في ص ١٣٧.
٢. نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ٣٦.

الفارسيّة؛ حيث يتضمّن قسم تهذيب الأخلاق من هذا الكتاب نفس المطالب التي وردت في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، غير أنّ الطوسي قد سعى في كتابه لعرض المباحث المتعلّقة بالأخلاق الفرديّة والاجتماعيّة والعائليّة بشكل أكمل نسبيّاً، كما أنّه أبدى نظره الخاصّ إلى حدٍّ ما في ترتيب المباحث.

فمثلاً: في مبحث الخير والسعادة التي تناولها ابن مسكويه في المقالة الثالثة بصورة مستقلّة، نرى الخواجه يطرحها أيضاً في مبحث مبادئ الأخلاق، مضيفاً إلى الكتاب مباحث تدبير المنزل وسياسة المدن.

وإذا أردنا هنا أن نشير إلى الشخصيّات العلميّة التي تأثّرت بكتاب الأخلاق الناصريّة الذي هو في الأصل ترجمة لكتاب ابن مسكويه، وبالتالي يعدّون من المتأثّرين بأفكار ابن مسكويه في الأخلاق الفلسفيّة، فلابدّ أن نشير إلى حكيمين منهم بصورة خاصّة، وهما:

٣. جلال الدين الدواني

وهو العلّامة جلال الدين محمّد بن أسعد الدواني، من علماء القرن التاسع. ويُعدّ كتابه لوامع الإشراق والمعروف بالأخلاق الجلاليّة[1] من أهمّ الكتب الأخلاقيّة. ويبدو بوضوح تأثّر مؤلّفه تأثّراً تامّاً بكتاب الأخلاق الناصريّة للخواجة نصير الدين الطوسي، وإن كان توجّه مصنّفه إلى الأخلاق الفرديّة وسياسة المدن أكثر من غيرها، وقد اعترف بنفسه بمدى تأثّره بالأخلاق الناصريّة. وقد كان هذا التأثّر بحدّ يمكن معه أن يعدّ هذا الأثر من الآثار المرتبطة بالأخلاق الناصريّة. وهو بدوره قد تأثّر بكتاب تهذيب الأخلاق.

ولذا يمكن أن نعدّ كتاب الأخلاق الجلاليّة ـ في الأساس ـ من الكتب المتأثّرة بأفكار ابن مسكويه، وخصوصاً كتاب تهذيب الأخلاق. بل قد يُلاحظ بوضوح تأثير أفكار ابن مسكويه وتأثير كتابه حتّى على المؤلّفات البارزة التي صُنّفت في القرن التاسع.

---

١. طبع أخيراً في إيران ـ مؤسّسة اطلاعات ـ.

٤. غياث الدين منصور الدشتكي (٨٦٦ ـ ٩٤٨هـ)

يمكن الإشارة هنا إلى كتاب آخر صنّف تحت تأثير كتاب أخلاق الناصرية؛ وهو كتاب أخلاق المنصورية الذي صنّفه الحكيم المتألّه الكبير غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي، وهو من حكماء مدرسة شيراز، وكان كتابه هذا تلخيص لكتاب الأخلاق الناصرية للخواجة نصيرالدين الطوسي، وعليه فهو في الأصل يرتبط بكتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه.

٥. العلّامة محمّد مهدي النراقي (١١٢٨ ـ ١٢٠٩هـ)

وهو من جملة علماء القرنين الثاني عشر والثالث عشر المشهورين؛ حيث كان العلّامة النراقي جامعاً للعلوم العقليّة والنقليّة، وحائزاً على مواهب وفنون متعدّدة. ويُعدّ كتابه جامع السعادات من أهمّ مصنّفاته على الإطلاق؛ إذ يعتبر هذا الكتاب من حيث سعة موضوعاته من أكثر كتب الأخلاق الإسلاميّة جامعيّة وشموليّة. وهو يحتوي على مقدّمة وثلاثة أبواب.

ولا شكّ في أنّ النراقي قد تأثّر بابن مسكويه وبكتابه تهذيب الأخلاق بشكل خاصّ، كما استفاد منه كثيراً في تأليفه للكتاب؛ من قبيل المباحث الخاصّة بتجرّد النفس والاستدلال عليه، وتعريف الخُلق وإمكان تغييره، وقوى النفس، وحتّى في مثال الفارس الصيّاد وكلب الصيد المرافق له، وأنواع الفضائل والرذائل وبيان كلّ واحدة منها؛ إذ نلاحظ في جميع هذه المباحث أنّ عبارات النراقي قريبة جدّاً من عبارات ابن مسكويه وشبيهة لها من حيث المعنى واللفظ [١].

وعند تناوله للمبحث الخاصّ بالعدالة، نراه كذلك يتبنّى نفس تقسيم ابن مسكويه حين يتعرّض لطريقة تحقيق العدالة من خلال الشريعة والحاكم والمال [٢].

---

١. النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٦ ـ ١٠، ٢٢.

٢. نفس المصدر، ص ٧٩.

كما يستفيد منه كذلك في البحث الذي يحمل عنوان «الطرائق لحفظ اعتدال الفضائل»[١].

وممّا يدلّ على أنّ العلّامة النراقي كان متأثّراً في ذلك القسم من مباحث كتاب جامع السعادات ـ والذي استفاد فيه من منهج الأخلاق الفلسفيّة ـ بفكر ابن مسكويه وبكتابه تهذيب الأخلاق؛ بل أنّه ينقل في كتابه عند كلامه في ذمّ التربية نصّ عبارات ابن مسكويه، حيث قال:

ولقد قال الشيخ الفاضل أحمد بن محمّد بن يعقوب بن مسكويه، وهو الأُستاذ في علم الأخلاق، وأقدم الإسلاميّين في تدوينه: إنّي تنبّهت عن نوم الغفلة بعد الكبر واستحكام العادة، فتوجّهت إلى فطام نفسي عن رذائل...[٢].

وبنفس الطريقة ذهب المولى أحمد النراقي، ابن العلّامة محمّد مهدي النراقي في كتابه معراج السعادة الذي يعدّ ترجمة لكتاب جامع السعادات، ومن ثمّ فهو يعتبر من المؤلّفات التي كُتبت ضمن الإطار الذي نتحدّث فيه.

٦. عبدالرزّاق اللاهيجي (المتوفّي ١٠٧٢هـ)

وهو من كبار الحكماء ومن تلامذة ملّا صدرا.

خصّص اللاهيجي القسم الأخير من كتابه گوهر مراد للحديث عن كتاب تهذيب الأخلاق، وفي هذا القسم يتعرّض في البداية للتعريف بشخصيّة ابن مسكويه ومنزلته العلميّة في مجال الأخلاق، ويثني على مقامه فيه وفي الحكمة العمليّة، معتبراً مقامه في الحكمة العمليّة نظير مقام ابن سينا في الحكمة النظريّة[٣]. ثمّ يشرع بعد ذلك بذكر مباحثه الخاصّة به.

وبالرغم من أنّ اللاهيجي قد استفاد من ابن سينا أيضاً في تعاريفه، إلّا أنّ أُسلوبه

---

١. النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٢. نفس المصدر، ص ٤٧.

٣. اللاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٥٢.

ومنهجه في الأخلاق الفلسفيّة نفس أُسلوب ومنهج ابن مسكويه في ذلك؛ حيث تناول بشكل مفصّل تعريف الخُلق وإمكان تغييره وقوى النفس الثلاث، ثمّ ينتقل بعد ذلك ليتعرّض إلى أنواع الفضائل والرذائل وأزاع كلّ واحدة منها بصورة مفصّلة[١]. ويلاحظ أنّ عباراته فيها قريبة جدّاً من عبارات ابن مسكويه، بل هي عينها تقريباً.

ولا شكّ في تأثير أفكار ابن مسكويه في المتأخّرين عنه فهو بتأليفه كتاب تهذيب الأخلاق أعطى نظماً وانسجاماً إلى الاتّجاه الفلسفي الأخلاقي، وبتبيينه بصورة جيّدة استطاع أن ينتفع الكثير من عوامّ الناس وخواصّهم، وتأثّر به الكثير منهم.

ومن الشخصيّات التي تأثّرت بابن مسكويه وأطرت عليه بعبارات المدح والثناء؛ الإمام الخميني الذي يقول في شرح الحديث السابع من كتابه الأربعون حديثاً:

قال المحقّق الكبير أحمد بن محمّد ـ المعروف بابن مسكويه ـ في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القيّم الذي يقلّ نظيره في حسن التنظيم والبيان...[٢].

---

١. اللاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٥٣ و ٢٦٣.

٢. الإمام الخميني، چهل حديث، ص ١٣٣.

هذا الكتاب

يعتبر تهذيب الأخلاق من أشهر كتب ابن مسكويه، ومع ذلك يشاهد في المخطوطات اختلاف في اسم هذا الكتاب؛ فبعضهم اقتصر في تسميته على تهذيب الأخلاق، وبعضهم أسماه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، وبعضهم طهارة النفس أو الطهارة، وبعضهم أطلق عليه كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق.

وقد أشار إلى ذلك ابن مسكويه في نفس الكتاب؛ حيث قال: «ولذلك سمّيته أيضاً بكتاب الطهارة»، ويفهم من كلمة «أيضاً» أنّ هذا الكتاب له اسم آخر، أو كونه مركّباً من عنوانين على الأقلّ. ولعلّ الاسم الذي وضعه ابن مسكويه لهذا الكتاب كان «الطهارة»، إلّا أنّه اشتهر باسم تهذيب الأخلاق؛ لدلالته على الموضوع بشكل أوضح، ولذلك تسميته بـالطهارة في تهذيب الأخلاق أوفى بمراده.

دوّن ابن مسكويه هذا الكتاب في ستّة مقالات، إلّا أنّه تمّ تقسيم الكتاب في بعض النسخ المخطوطة أو المطبوعة إلى سبع مقالات، وقد وقع في خطأ فاحش؛ حيث قسّم المقالة السادسة إلى قسمين. وتشكّل هذه المقالات الستّة القالب الأساسي والبناء الأصلي لهذا الكتاب، وتتناول كلّ واحدة منها أحد المباحث الأساسيّة للأخلاق الإسلاميّة بالشكل التالي:

المقالة الأُولى: وتُعنى ببحث مبادئ علم الأخلاق ـ أي معرفة النفس ـ والقوى والفضائل، كما تتناول هذه المقالة البحث في أنّ الوصول إلى الفضيلة والسعادة غاية علم الأخلاق.

المقالة الثانية: عرّفت الخُلق وقسّمته إلى قسمين: طبيعي واكتسابي، واعتبرت أنّ الأخلاق يمكن تغييرها، كما بحثت ضرورة تهذيب الأولاد أيضاً.

المقالة الثالثة: بيّنت رأي أرسطو في الخير والشرّ. ثمّ أشارت إلى مراتب السعادة وأنّ أكمل وأعلى السعادة هي السعادة الإلهيّة.

المقالة الرابعة: تناولت مبحث العدالة وأقسامها.

المقالة الخامسة: حول المحبّة والعطف؛ حيث يرى أنّ المحبّة عنصر ضروري في المجتمع، ثمّ بيّن أقسام المحبّة، ويشير إلى أهمّيّة الحبّ الإلهي وأنّه أفضل أنواع الحبّ. كما يشير في هذه المقالة إلى أنّ الشريعة قد أولت اهتماماً كبيراً بضرورة وجود الحبّ في المجتمع، وفي الحاكم والدين، وعند تطبيق الأوامر الإلهيّة.

المقالة السادسة: في بيان سبل الوقاية من الأمراض النفسيّة والمحافظة على سلامة الروح، وأشارت إلى سبل معالجتها، كما أشار المؤلّف إلى طريق معالجة رذائل القوّة الغضبيّة وآثارها السيّئة، معتبراً أنّ الخوف والخشية تنقسم إلى أمرين: ضروري وممكن، مشيراً إلى سبل علاجها. ويرى أنّ الخوف من الموت إنّما ينشأ من الظنون الباطلة.

ويمكن القول بأنّ ابن مسكويه عمل على صياغة مجموع المباحث الأصليّة لعلم الأخلاق وبيانها بشكل جيّد، وإن كان قد تناول بعض الموضوعات أكثر من غيرها، وبعضها مرّ عليه مرور الكرام.

يشار إلى أنّ أُسلوبه أُسلوب فلسفي استدلالي وبرهاني؛ حيث استفاد من التمثيل والقياس، كما استدلّ أحياناً بالآيات القرآنيّة والروايات، وأُخرى بكلام الحكماء والشعراء.

وقد سعى المؤلّف أن يكون أُسلوب كتابه هذا بسيطاً، إلّا أنّ عباراته في بعض الموارد كانت مبهمة أو معقّدة وغامضة. كما أنّ ترتيب مطالب الكتاب وتنظيمها كانت متناسبة نوعاً مّا، وإن لم يكن ترتيب مطالب بعض المقالات كما ينبغي.

طبعات الكتاب

لقد تمّ طبع هذا الكتاب عدّة مرّات في الهند، وفي سنوات ١٢٧١ و١٢٩٨ و١٢٩٩ و١٣١٧ و١٣٢٢هـ، وفي سنة ١٩٠٥ و١٩١١ و١٩٥٩م في القاهرة، كما طبع سنة ١٣٢٧هـ في الهند، وكذا سنة ١٩٦١م، و١٣٩٨ هـ في بيروت، وطبعه قسطنطين زريق سنة ١٩٦٦ م، وهي الطبعة المعروفة والتي فيها مقدّمة الشيخ حسن تميم، لكنّها تحتوي على الكثير من الأخطاء والإشكالات التي يمكن للقارئ أن يلتفت إليها بمقارنة بسيطة مع طبعتنا هذه. وفي إيران أيضاً طبعت عدّة مرّات غير محقّقة.

ترجمة الكتاب

ترجم هذا الكتاب إلى العديد من اللغات، ومن قِبَل مترجمين مختلفين، وهي كما يلي:

ـ ترجمه إلى اللغة الفارسيّة الخواجة نصير الدين الطوسي مع إجراء بعض التغييرات عليه. وأضاف إليه مقالتين في تدبير المنازل؛ وسياسة المدن.

ـ ترجمه أبوطالب الزنجاني (القرن الثالث عشر) إلى الفارسيّة أيضاً، ونُشر بعنوان «كيمياى سعادت».

ـ كذلك ترجمته إلى الفارسيّة أيضاً السيّدة أمينة بيگم الأصفهانيّة المعروفة بـ«مجتهدة أمين»، ونُشر بعنوان «الأخلاق».

ـ ترجمه إلى الفارسيّة أيضاً السيّد على أصغر حلبي سنة ١٣٨١ش / ١٣٢٣هـ.

ـ ترجمه الأُستاذ قسطنطين زريق إلى اللغة الإنكليزيّة.

ـ ترجمه محمّد أركون إلى اللغة الفرنسيّة.

المخطوطات التي تمّ الاعتماد عليها

لهذا الكتاب مخطوطات كثيرة جدّاً، وقد حاولنا في هذا التحقيق أن نستفيد ـ قدر المستطاع

ـ من المخطوطات المعتبرة؛ وإليك التعريف بالمخطوطات التي تمّ الاعتماد عليها، وهي كما يلي:

١ـ مخطوطة المكتبة المركزيّة في جامعة طهران تحت الرقم ٥٤٦٤، وقد كُتبت سنة ٦٨٢هـ، وتعدّ من أقدم المخطوطات لكتاب تهذيب الأخلاق في إيران، وهي مع كونها قديمةً جدّاً إلّا أنّ متنها كامل وخطّها واضح، وكاتبها عثمان بن محمّد الشيرازي.

ورد في آخر هذه المخطوطة:

تمّت المقالة السادسة والحمد للّه ربّ العالمين وصلّى اللّه على محمّد وآله أجمعين وحسبنا اللّه ونعم المعين.

وفرغ من تحرير هذه المقالات العبد المذنب أصغر العباد عثمان بن محمّد الشيرازي في ربيع الأوّل سنة اثنين وثمانين وستّمائة، والحمد للّه على أفضاله، والصلاة على محمّد وآله، والسلام على إخوان الكرام، رحم اللّه من دعا له بالخير إنّه خير موفّق ومعين.

وقد رمزنا لها برمز «ع».

٢ـ مخطوطة المكتبة الوطنيّة الإيرانيّة تحت الرقم ١٩٩٤ـ ف. وقد كُتبت سنة ١٠٤٥هـ. وهي مخطوطة جيّدة وكاملة وخطّها حسن، كتبها محمّد المشهور بباقر الجربادفاني.

ورد في آخر هذه المخطوطة العبارة التالية:

تمّت المقالة السادسه والحمد للّه ربّ العالمين ...

فرغ من تسويد هذه الكلمات المستطاب أقلّ الخلائق عملاً وأكثرهم زللاً العبد الضعيف الجاني محمّد الشهير بباقر الجربادفاني ... في يوم الثامن من شهر شوّال، ختم بالخير والسعادة ... سنة الخامس والأربعين أثر الألف من الهجرة.

وقد رمزنا لها برمز «ن».

٣ـ مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة تحت الرقم ٢٠٠٧. تاريخ كتابتها سنة ١١٣٨هـ.

وهي مكتوبة بخطّ نسخ جميل ومتنها كامل، وقد أشار الكاتب في بعض الموارد إلى وجود عبارات مختلفة في نسخ أُخرى، وهذا ما يكشف بوضوح أنّه كان لدى الكاتب أكثر من مخطوطة.

ورد في آخر المخطوطة وبعد الانتهاء من المتن:

حرّره الأحقر محمّد عليّ في ... سنة خمس وأربعين وثلاثمائة وألف، يطلب من جناب المستطاب مروّج الآثار الحاج محقّق زيد توفيقه وإفضاله.

وقد رمزنا لها برمز «م».

٤ـ مخطوطة مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، تحمل الرقم ٩٩٤٠، يعود تاريخ كتابتها إلى سنة ١٣٢٧هـ، وكاتبها أحمد بن محمّد الهزار جريبي.

وهذه المخطوطة وإن كانت متأخّرة إلّا أنّها مهمّة جدّاً؛ لما تحتويه من دقّة الكاتب وتصحيحه النصّ، وهذا ما يعنى أنّه كان لدى الناسخ عدّة مخطوطات هامّة؛ حيث أمكن بالاعتماد على هذه المخطوطة، بيان معاني بعض الكلمات بشكل أفضل وأدقّ، ممّا رفع الكثير من الإبهام فيها.

وقد ورد في آخر هذه المخطوطة العبارة التالية:

بسم اللّه والحمد للّه، وقد تمّت المقالات الستّة من كتاب طهارة الأعراق للمولى أبي عليّ أحمد بن محمّد بن يعقوب بن مسكويه (قدّس اللّه نفسه الزكيّة) في تهذيب الأخلاق، حسب الإشارة من الجناب المستطاب قوام المجد والإجلال، نظام الشوكة والإقبال، الأجدّ الأفخم العالي، الميرزا محمّد رضا المستوفي (دام إقباله وإجلاله)، وأنا الأقل الخاطئ المذنب المجرم العاصي، أحمد بن محمّد الهزار جريبي، حرّر هذه النسخة الشريفة في شهر ربيع الثانية من شهور سنة سبع عشر وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة... .

وقد رمزنا إلى هذه النسخة برمز «ح».

ثمّ إنّ هناك بعض المخطوطات المعتبرة التي لم تصل إلينا، ولكن اعتمدنا نسخ بدلها الواردة في المطبوع، بتحقيق قسطنطين زريق، وهي كالتالي:

١ـ مخطوطة مكتبة جامع فاتح في اسطنبول: Fatih 3511:

وتُعدّ هذه المخطوطة أقدم نسخة هذا الكتاب؛ حيث كُتبت سنة ٦٦٤هـ.

وقد رمزنا لها برمز «ف».

٢ـ مخطوطة مكتبة كوبريلي زاده محمّد باشا، اسطنبول Koprulu 767.

وقد كُتبت في سنة ٧٠٢هـ بخطّ محمّد بن إبراهيم بن الزاهد.

وقد رمزنا لها برمز «ك».

٣ـ مخطوطة دارالكتب المصريّة، القاهرة، تحت الرقم ٤٣٤، تاريخ نسخها سنة ٧٣٠هـ، وناسخها إسحاق بن محمّد الرازي.

وقد رمزنا لها برمز «د».

٤ ـ مخطوطة مكتبة أياصوفيا، اسطنبول Ayasofia 1957.

كُتبت هذه المخطوطة سنة ٨٧٩هـ، لكن كاتبها غير معلوم.

وقد رمزنا لها برمز «ص».

٥ ـ مخطوطة مكتبة كوبريلي ـ فاضل أحمد شاه: Fazil Ahmed 261.

لم يُعرف سنة كتابة هذه المخطوطة.

وقد رمزنا لها برمز «أ».

٦ـ مخطوطة المتحف البريطاني.

لم يُعرف تاريخ كتابتها أيضاً، وهي موجودة ضمن مجموعة تشتمل على رسائل فلسفيّة.

وقد رمزنا لها برمز «ب».

هذا. وقد رجعنا أحياناً إلى مخطوطات أُخرى غير التي ذكرناها؛ للاطمئنان أكثر على

صحّة النصّ والوقوف على مراد الكاتب، إلّا أنّنا لم نشر إليها في الهامش، ومع ذلك لم نجد فيها أيّ مورد يمكن أن يكون مؤثّراً في فهم العبارة أو اختلاف في المعنى، وهذه المخطوطات عبارة عن:

١. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة، تحت الرقم ١٠٠٧٣، وقد كُتبت سنة ١٠٣٩هـ بيد معزّ الدين بن محمّد الأردستاني.

٢. مخطوطة مركز إحياء التراث الإسلامي تحت الرقم ٤٣٨١/٢، لم يشر إلى تاريخ كتابتها، وهذه المخطوطة تحتوي على هوامش فارسيّة وعربيّة كُتبت لتوضيح بعض العبارات، أو ذكر مثال أو بيان معنى كلمة، ويحتمل أنّها ترجع إلى القرن الثاني عشر الهجري.

٣. مخطوطة مكتبة جامعة طهران، تحت الرقم ١٦١٨، لم يُعرف كاتبها ولا تاريخ كتابتها، وهناك سَقْطٌ في آخرها حوالي الصفحتين.

٤. مخطوطة مكتبة جامعة طهران تحت الرقم ١٩٤٦/٤، لم يُعرف كاتبها ولا تاريخ كتابتها.

٥. مخطوطة المكتبة الوطنيّة تحت الرقم ٠٨٣٢/٢ كُتبت سنة ١٢٤٧هـ، وكاتبها محمّد إبراهيم بن محمّد إسماعيل الأصفهاني.

وقد تمّ الاستفادة من هذه المخطوطات في تحقيق وتصحيح هذا الكتاب. وتحظى المخطوطتان «ف» و«ع» بأهمّيّة خاصّة بسبب قِدمهما والاختلاف الذي بينهما. ويبدو أنّ المخطوطتين «د» و«أ» تختلفان عن سائر المخطوطات، ولعلّ ذلك بسبب كونهما من منشأ واحد. وتتميّز المخطوطتان المتأخّرتان «ح» و«م» بنصّ متين ومترابط، ولعلّهما أغنى من المخطوطات الأُخرى.

وقد لاحظنا في تحقيق هذا الكتاب بعض الأُمور، وهي:

١. إنّ النسخة الأصليّة للمؤلّف أو المنسوبة إليه ـ على الأقلّ ـ غير موجودة بين أيدينا،

فيكون النصّ الأصلي مشتركاً بين المخطوطات التي أشرنا إليها، ولذلك لم يتمّ الاعتماد على مخطوطة معيّنة واعتبارها النصّ الأساسي في هذا التحقيق.

٢. إذا كانت مخطوطة تحتوي على كلمة أو عبارة تختلف عمّا هو موجود في المخطوطات الأُخرى وكانت تؤثّر على فهم المراد إليها في الهامش، وأمّا إذا لم تكن مؤثّرة في المعنى وفي فهم المراد، أو كانت خطأً من النسّاخ ـ كما إذا كان هناك سقط أو تكرار في العبارة ـ فقد أغنينا عن الإشارة إليها في الهامش.

٣. لقد واجهنا صعوبات جمّة في تحقيق هذا الكتاب؛ منها:

(أ) هناك اختلاف في حروف المضارع والضمائر، أو إهمال النقط في الكثير من المخطوطات؛ ممّا يؤدّي إلى قراءات مختلفة للنصّ الواحد. لذا لم نشر إلى شيء منها أساساً، وأثبتنا ما رجح لدينا أنّه الصواب.

(ب) وجدنا في بعض الموارد أنّ في جميع المخطوطات كتبت كلمة خطأ أو ضميراً خطأً، لذا تركناه كما هو وإن كان خطأً برأينا ولكن أشرنا إليه.

(ج) لقد أشرنا أحياناً إلى معاني بعض الكلمات التي رأينا أنّه ينبغي الإشارة إليها.

٤. لقد سعينا حدّ الإمكان ـ عند وجود اختلاف كبير بين المخطوطات الموجودة ـ إلى إخراج العبارة بشكل سلس وبسيط؛ بحيث أنّ القارئ إذا لم يرجع إلى الهامش عند مطالعة الكتاب، لم يتمكّن من فهم المطلب المقصود، إلّا أنّه إذا راجع الهامش فسوف يقف على مراد المؤلّف حتماً.

ولا يخفى على أهل التحقيق صعوبة تحقيق وتصحيح نصّ يرجع إلى القرن الرابع مع مراجعة خمس عشرة مخطوطة مختلفة كثيراً في الضمائر والنقط.

ومن الممكن أن يرى بعض القرّاء أنّه يوجد مطلب أصحّ ممّا أثبتناه في الهامش، لذا نطلب منهم العذر وغضّ الطرف عنه.

كلمة شكر وتقدير

وفي النهاية يسرّني أن أتقدّم بالشكر والثناء لجميع من ساعدني في تحقيق هذا الكتاب، خصوصاً الأُستاذين الكريمين: الدكتور الشيخ أحمد عابدي، والدكتور الشيخ يد اللّه يزدان‌پناه، اللذين أغنيا هذا الأثر بتوجيهاتهما وإرشاداتهما.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل للجهود التي بذلها مدير قسم إحياء الميراث الموضوعي لمركز إحياء التراث الإسلامي الفاضل الباحث منصور الإبراهيمي.

السيّد حسين المؤمني

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم إنا نتوجه إليك ونبتغي نحوك ونجاهد فيك
ونركب الصراط المستقيم الذي جعلته لنا إلى رضوانك فأعنا بقوتك
واهدنا بعزتك واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا برحمتك واليد
القصوى بجودك ورأفتك إنك على ما تشاء قدير. قال رحمه الله: غ
رضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال
كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون
ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي. والطريق في ذلك أن نعرف نفوسنا
ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا أعني كمالها وغايتها وقواها
وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية
وما الأشياء العائقة عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها
فتخيب. فإن الله عز من قائل يقول: ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها
قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها. ولما كان لكل صناعة مبادئ عليها
تبنى وبها تحصل وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى وليس في شيء
من الصناعات أن تتبين مبادئ أنفسها ... مبادئ هذه

الصفحة الأولى من نسخة «ع»

الصفحتان الأخيرتان من نسخة «ع»

الصفحة الأولى من نسخة «ن»

الصفحة الأخيرة من نسخة «ن»



تهذيب الأخلاق

أو

كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق



بسم اللّه الرحمن الرحيم

اللّهمّ إنّا نتوجّه إليك ونسعى نحوك، ونجاهد نفوسنا في طاعتك، ونركب الصراط المستقيم الذي نهجته لنا إلى مرضاتك؛ فأعنّا بقوّتك، واهدنا بعزّتك، واعصمنا بقدرتك، وبلّغنا الدرجة العليا برحمتك، والسعادة القصوى بجودك ورأفتك، إنّك على ما تشاء قدير.

قال أحمد بن محمّد مسكويه[1]: غرضنا في هذا الكتاب أن نحصّل لأنفسنا خُلقاً تصدر به عنّا الأفعال كلّها جميلةً، وتكون ـ مع ذلك ـ سهلةً علينا لا كلفة فيها ولا مشقّة، ويكون ذلك بصناعة[2] وعلى ترتيب تعليمي[3].

والطريق إلى ذلك أن نعرف أوّلاً نفوسنا ما هي؟ وأيّ شيء هي؟ ولأيّ شيء أُوجدت فينا ـ أعني كمالها وغايتها ـ؟ وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة[4] العَلِيّة؟ وما الأشياء العائقة لنا عنها؟ وما الذي يزكّيها فتفلح؟ وما الذي يدسّها فتخيب؟ فإنّ اللّه (عزّ وجلّ) يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[5].

---

١. في «د»: «أحمد بن مسكويه» بدل «أحمد بن محمّد مسكويه».

٢. الصناعة: العلم الحاصل بمزاولة العمل أو العلم المتعلّق بكيفيّة العمل. الصناعة ـ ككتابة ـ: حرفة الصانع وعمله. لسان العرب، ج ٧، ص ٤٢٠؛ القاموس المحيط، ج ٣، ص ٧٤ «صنع».

٣. كان مسكويه في هذا التعريف مدين لنظريّة أرسطو؛ يعتقد بأنّ الشيمة ناجمة عن العادة، والحصول على الفضيلة لا يمكن إلّا عبر التعليم، ويتمكّن الإنسان أن يحصل على الفضائل عبر الممارسة والتدريب، ويجب أن يتكرّر هذا العمل حتّى يصبح عادةً، ويكون ملكةً تدريجيّاً. راجع أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٢٥.

٤. في «ف، ص»: «المرتبة» بدل «الرتبة».

٥. الشمس (٩١): ٧ ـ ١٠.



المقالة الأُولى

[مبادئ الأخلاق]

ولمّا كان لكلّ صناعة مبادئ عليها تبتني وبها تحصل، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أُخرى، وليس في شيء من هذه الصناعات أن تبيّن مبادئ أنفسها، كان لنا عذر واضح في ذكر مبادئ هذه الصناعة على طريق الإجمال والإشارة بالقول الوجيز، وإن لم يكن ممّا قصدنا له، وإتّباعها بعد ذلك بما توخّيناه من إصابة الخُلق الشريف، الذي نشرف به شرفاً ذاتيّاً حقيقيّاً، لا على طريق العرض الذي لا ثبات له ولا حقيقة، أعني المكتسب بالمال والمكاثرة، أو السلطان والمغالبة، أو الاصطلاح والمواضعة [١].

[النفس وقواها]

فنقول ـ وباللّه التوفيق ـ قولاً نبيّن به أنّ فينا شيئاً ليس بجسم، ولا بجزء من جسم، ولا عرض، ولا يحتاج في وجوده إلى قوّة جسميّة، بل هو جوهر بسيط غير محسوس بشيء من

---

١. المواضعة: المناظرة في الأمر؛ وهي أن تُواضع صاحبك أمراً تناظره فيه. لسان العرب، ج ٨، ص ٤٠١ «وضع». واضعته في الأمر، إذا وافقته فيه على شيء. الصحاح، ج ٣، ص ١٢٩٩، «وضع». ويبدو أنّ المراد من مصطلح «الاصطلاح» و «المواضعة» هو التوافق والقرار أو الميثاق على الأُمور التي تعتبر وتعرف في المجتمع الشرف والكمال، لا الشرف الذاتي الحقيقي.

الحواسّ [1]. ثمّ نبيّن ما مقصودنا منه الذي خلقنا له وندبنا إليه، فنقول:

إنّا لمّا وجدنا في الإنسان شيئاً مّا، يضادّ الأجسام وأجزاء الأجسام بحدّه وخواصّه، وله أيضاً أفعال تضادّ أفعال الجسم وخواصّه، حتّى لا يشاركه في حالٍ من الأحوال، وكذلك نجده يباين الأعراض ويضادّها كلّها غاية المباينة، ثمّ وجدنا هذه المضادّة والمباينة منه للأجسام والأعراض إنّما هي من حيث كانت الأجسام أجساماً والأعراض أعراضاً، حكمنا بأنّ هذا الشيء ليس جسماً ولا جزءاً من جسم ولا عرضاً، وذلك أنّه لا يستحيل ولا يتغيّر [2].

وأيضاً فإنّه يدرك جميع الأشياء بالسويّة ولا يلحقه فتور ولا كلال ولا نقص.

وبيان ذلك: أنّ كلّ جسمٍ له صورة مّا، فإنّه ليس يقبل صورةً أُخرى من جنس صورته الأُولى، إلّا بعد مفارقته الصورة الأُولى مفارقةً تامّةً.

مثال ذلك: أنّ الجسم إذا قبل صورةً أو شكلاً من الأشكال ـ كالتثليث مثلاً ـ فليس يقبل شكلاً آخر من التربيع والتدوير وغيرهما إلّا بعد أن يفارقه الشكل الأوّل. وكذلك إذا قبل صورة نقش أو كتابة أو أيّ شيءٍ كان من الصور فليس يقبل صورةً أُخرى من ذلك الجنس إلّا بعد زوال الأُولى وبطلانها البتّة، فإن بقي فيه شيء من رسم الصورة الأُولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام، بل تختلط فيه [3] الصورتان، فلا تخلص له إحداهما على التمام.

ومثال ذلك: أنّه إذا قبل الشمع صورة نقش في الخاتم لم يقبل غيره من النقوش إلّا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأوّل، وكذلك الفضّة إذا قبلت صورة الخاتم. وهذا حكم مستقيم مستمرّ في الأجسام كلّها.

ونحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء كلّها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات

---

١. لمزيد الاطّلاع حول برهان إثبات النفس، راجع الفارابي، إثبات المفارقات، ص ٧؛ ابن سينا، رسالة أحوال النفس؛ وأيضاً المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٢٩٢.

٢. انظر الفارابي، إثبات المفارقات، ص ٧.

٣. كذا في «ع، م». وفي سائر النسخ: «تختلط به».

على التمام والكمال، من غير مفارقة للأُولى، ولا معاقبة ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم الأوّل تامّاً كاملاً، وتقبل الرسم الثاني أيضاً تامّاً كاملاً، ثمّ لا تزال تقبل صورةً بعد صورة أبداً دائماً، من غير أن تضعف أو تقصر في وقت من الأوقات عن قبول ما يرد و يطرأ عليها من الصور، بل تزداد بالصورة الأُولى قوّةً على ما يرد عليها من الصورة الأُخرى. وهذه الخاصّية [١] مضادّة لخواصّ الأجسام؛ ولهذه العلّة يزداد الإنسان فهماً كلّما ارتاض وتخرّج في العلوم والآداب، فليست النفس إذن جسماً [٢].

فأمّا أنّها ليست بعَرَضٍ فهو بيّنٌ من قبل أنّ العرض لا يحمل عرضاً؛ لأنّ العَرَض في نفسه محمول أبداً ـ أي موجود في غيره ـ لا قوام له بذاته. وهذا الجوهر الذي وصفنا حاله هو أبداً قابل و حامل أتمّ وأكمل من حمل الجسم للأعراض. فإذن النفس ليست جسماً، ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً.

وأيضاً فإنّ الطول والعرض والعمق الذي به صار الجسم جسماً يحصل في النفس وفي قوّتها الوهميّة، من غير أن تصير به طويلةً عريضةً عميقةً [٣]، ثمّ تزداد فيها [٤] هذه المعاني أبداً بلا نهاية، فلا تصير بها [٥] أطول ولا أعرض ولا أعمق، بل لا تصير بها جسماً البتّة، ولا إذا تصوّرت أيضاً كيفيّات الجسم تكيّف بها، أعني إذا تصوّرت الألوان والطعوم والروائح لم تتصوّر بها كما تتصوّر بها الأجسام، ولا يمنع بعضها عن قبول بعض من أضدادها كما يمنع في الجسم، بل تقبلها كلّها في حالة واحدة بالسواء.

وكذلك حالها في المعقولات، فإنّها تزداد بكلّ معقول تحصّله قوّة على قبول غيره دائماً

---

١. ما أثبتناه من «ع، د، أ». وفي سائر النسخ: «الخاصّة» بدل «الخاصّيّة».

٢. وقد جاء نفس الاستدلال في كتابه الفوز الأصغر، ص ٣٨؛ راجع أيضاً الفارابي، إثبات المفارقات، ص ٨.

٣. في النسخ كلّها: «طويلاً عريضاً عميقاً». وما أثبتناه هو الصحيح.

٤. في النسخ كلّها: «فيه» بدل «فيها»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

٥. في النسخ كلّها: «به» بدل «بها»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

أبداً بلا نهاية. وهذه حالة مقابلة لأحوال الأجسام، وخاصّة في غاية البعد من خواصّها.

وأيضاً فإنّ الجسم وقواه لا تعرف العلوم إلّا من الحواسّ، ولا تميل إلّا إليها، فهي تتشوّقها بالملابسة والمشاكلة [١] كالشهوات البدنيّة ومحبّة الانتقام والغلبة. وبالجملة، كلّ ما يحسّ ويوصل إليه بالحسّ. وهو يزداد بهذه الأشياء قوّة، ويستفيد منها تماماً وكمالاً؛ لأنّها مادّته وأسباب وجوده، فهو يفرح بها ويشتاق إليها من أجل أنّها تتمّم وجوده وتزيد فيه وتمدّه.

فأمّا هذا المعنى الآخر الذي سمّيناه نفساً، فإنّه كلّما تباعد من هذا المعاني البدنيّة التي أحصيناها، وتداخل إلى ذاته وتخلّى عن الحواسّ بأكثر ما يمكن ازداد قوّةً وتماماً وكمالاً، وتظهر له الآراء الصحيحة والمعقولات البسطية. وهذا أدلّ دليل على أنّ طباعه وجوهره من غير طباع الجسم والبدن، وأنّه أكرم جوهراً وأفضل طباعاً من كلّ ما في هذا العالم من الأُمور الجسمانيّة.

وأيضاً فإنّها بتشوّقها إلى ما ليس من طباع البدن، وحرصها على معرفة حقائق الأُمور الإلهيّة، وميلها إلى الأُمور التي هي أفضل من الأُمور الجسميّة، وإيثارها لها [٢]، وانصرافها عن اللذّات الجسمانيّة لتحصيل اللذّات العقليّة، يدلّنا دلالةً واضحةً أنّها من جوهر أعلى وأكرم جدّاً من الأُمور الجسمانيّة؛ لأنّه لا يمكن في شيء من الأشياء أن يتشوّق إلى ما ليس من طبيعته، ولا أن ينصرف عمّا يكمّل ذاته ويقوّم جوهره.

فإذن كانت أفعال النفس، إذا انصرفت إلى ذاتها وتركت الحواسّ مخالفةً لأفعال البدن ومضادّةً لها في محاولاتها وإرادتها، فلا محالة أنّ جوهرها مفارق لجوهر البدن ومخالف له في طبعه.

وأيضاً فإنّ النفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواسّ، فلها من نفسها مبادئ أُخر وأفعال لا تأخذها عن الحواسّ البتّة، وهي المبادئ الشريفة العالية التي

---

١. كذا في «م، ط»، وفي سائر النسخ: «المشابكة» بدل «المشاكلة».

٢. في النسخ كلّها: «له» بدل «لها» عدا «ح».

تبنى عليها القياسات الصحيحة. وذلك أنّها إذا حكمت أنّه ليس بين طرفي النقيض واسطة، فإنّها لم تأخذ هذا الحكم من شيء آخر؛ لأنّه أوّلي[١]، ولو أخذته من شيء آخر لم يكن أوّليّاً[٢].

وأيضاً فإنّ الحواسّ تدرك المحسوسات فقط، وأمّا النفس فإنّها تدرك أسباب الاتّفاقات وأسباب الاختلافات التي بين المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم. وكذلك إذا حكمت على الحسّ بأنّه صَدَق أو كَذب، فليست تأخذ هذا الحكم من الحسّ؛ لأنّ الحسّ لا يضادّ نفسه فيما يحكم به. ونحن نجد النفس العاقلة فينا تستدرك شيئاً كثيراً من خطإ الحواسّ في مبادئ أفعالها، وتردّ عليها أحكامها؛ من ذلك أنّ البصر يخطئ فيما يراه من قُرب ومن بُعدٍ.

أمّا خطؤه في البعيد فبإدراكه الشمس صغيرةً، مقدارها عرض قدم، وهي مثل الأرض كلّها مائة ونيّفاً وستّين مرّة، يشهد بذلك البرهان العقلي، فتقبل منه وتردّ على الحسّ ما شهد به فلا تقبله.

وأمّا خطؤه في القريب فبمنزلة ضوء الشمس إذا وقع عليها من ثُقَب صغار مربّعات، كخُلَل البواري[٣] وأشباهها التي يُستظلُّ بها، فإنّه يدرك الضوء الواصل إلينا منها مستديراً، فتردّ النفس العاقلة عليه هذا الحكم وتغلّطه في إدراكه وتعلم أنّه ليس كما يراه.

ويخطئ البصر أيضاً في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطئ، ويخطئ في

---

١. كذا في «ح»، وفي سائر النسخ: «أوّل» بدل «أوّلي».

٢. كذا في «ح»، وفي سائر النسخ: «أوّلاً» بدل «أوّليّاً».

والأوّليّات: هي البديهيّات بعينها، إلّا أنّها كما لا تحتاج إلى وسط لا تحتاج إلى شيء آخر، كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصوّر الطرفين والنسبة. وللمزيد راجع صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥١٨.

٣. هذه العبارة في النسخ بصور شتّى؛ ففي «ف» «كحلل البواري». وفي «د، أ» «كحلل الهوازي أو أهوازي». والصحيح «كخلل البواري» كما في «ع، ط، م». والبواري: جمع الباري أو البارية وهي الحصير المنسوج. القاموس المحيط، ج ١، ص ٣٩١، «بور».

الأساطين المسطّرة والنخيل وأشباهها، حتّى يراها مختلفة في أوضاعها. ويخطئ أيضاً في الأشياء التي تتحرّك على الاستدارة حتّى يراها كالحلقة والطوق. ويخطئ أيضاً في الأشياء الغائصة في الماء، حتّى يرى بعضها أكبر من مقداره، ويرى بعضها مكسوراً وهو صحيح، وبعضها معوجّاً وهو مستقيم، وبعضها منكوساً وهو منتصب. فيستخرج العقل أسباب هذه كلّها من مبادئ عقليّة، ويحكم عليها أحكاماً صحيحةً.

وكذلك الحال في حاسّة السمع، وحاسّة الذوق، وحاسّة الشمّ، وحاسّة اللمس، أعني أنّ حاسّة الذوق تغلط في الحلو فتجده مُرّاً، وحاسّة السمع تغلط في المواضع الصقيلة المستديرة وأشباهها عند الصدى وما أشبهه، وحاسّة الشمّ تغلط كثيراً في الأشياء المنتنة، لا سيّما في المنتقل من رائحةٍ إلى رائحة، فالعقل يردّ هذه القضايا ويقف فيها، ثمّ يستخرج أسبابها ويحكم فيها أحكاماً صحيحةً. والحاكم في الشيء، المزيّف له أو المصحّح أفضل وأعلى رتبةً من المحكوم عليه.

وبالجملة، فإنّ النفس إذا علمت أنّ الحسّ قد كذب أو صدق فليست تأخذ هذا العلم من الحسّ. ثمّ إذا علمت أنّها قد أدركت معقولاتها فليست تعلم هذا العلم من علم آخر، فإنّها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم أيضاً إلى علم آخر، وهذا يمرّ بلانهاية. فإذن عِلْمها بأنّها عَلِمت ليس بمأخوذ من علم آخر البتّة، بل هو من ذاتها وجوهرها؛ أعني العقل. وليست تحتاج في إدراك ذاتها إلى شيء آخر غير ذاتها؛ ولهذا قيل في أواخر هذا العلم: إنّ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد لا غيريّة فيه. وهذا شيء يتبيّن في موضعه. فأمّا الحواسّ فلا تحسّ ذواتها ولا ما هو موافق لها كلّ الموافقة، كما سنبيّن أيضاً.

[فضائل النفس، وعوائقها]

فإذن قد تبيّن من هذه الأشياء بياناً واضحاً أنّ النفس ليست بجسم ولا بجزء من جسم

ولا حال في الجسم، وأنّها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصّه وأفعاله، فنقول:

أمّا شوقها إلى أفعالها الخاصّة بها ـ أعني العلوم والمعارف ـ مع هربها من أفعال الجسم الخاصّة به، فهو فضيلتها، وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله. وهذا الفضل يتزيّد[١] بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأُمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاقته.

وقد وضح ممّا تقدّم، ما الأشياء العائقة لنا عن الفضائل، أعني الأشياء البدنيّة والحواسّ وما يتّصل بها.

فأمّا الفضائل أنفسها فليست تحصل لنا إلّا بعد أن نطهّر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها؛ أعني شهواتها الرديئة الجسمانيّة ونزواتها الفاحشة البهيميّة، فإنّ الإنسان إذا علم أنّ هذه الأشياء ليست فضائل بل هي رذائل يجنّبها[٢]، وكره أن يوصف بها، وإذا ظنّ أنّها فضائل لزمها وصارت له عادة، وبحسب التباسه وتدنّسه بها يكون بُعده من قبول الفضائل.

وقد يظهر للإنسان أنّ هذه الأشياء التي يشتاقها البدن بالحواسّ ويميل إليها الجمهور ـ أعني المآكل والمشارب والمناكح ـ هي رذائل وليست فضائل، وأنّه إذا تفقّدها في الحيوانات الأُخر وجد كثيراً منها أقدر على الاستكثار منها وأحرص عليها، كالخنزير والكلب وأصناف كثيرة من حيوان الماء وسباع الوحش والطير؛ فإنّها أحرص[٣] من الإنسان على هذه الأشياء وأكثر احتمالاً لها، وليست تكون بها أفضل من الإنسان.

وأيضاً فإنّ الإنسان إذا اكتفى من طعامه وشرابه وسائر لذّاته البدنيّة ـ إذا عرض عليه الاستزادة منها، كما يستزاد من الفضائل ـ أبى ذلك وعافه[٤]، وتبيّن له قبح صورة من

---

١. كذا في النسخ، والصواب: «يزيد» أو «يتزايد» بدل «يتزيّد».
٢. في «م، ط»: «لم يرتكبها بل يجنّبها» بدل «يجنّبها».
٣. في «م، ط، ع»: «أقوى» بدل «أحرص».
٤. في «م، ط، ع»: «عاقة» بدل «عافه».

يتعاطاها، لا سيّما مع الاستغناء عنها والاكتفاء منها، بل يتجاوز ذلك إلى مقته وذمّه، بل إلى تقويمه وتأديبه.

[خير الإنسان وسعادته في التمييز والرويّة]

فينبغي الآن أن نقدّم أمام ما نطلبه من سعادة النفس وفضائلها كلاماً يسهل به فهم ما نريده، فنقول:

كلّ موجود، من حيوان ونبات وجماد، وكذلك بسائطها ـ أعني الماء والنار والأرض والهواء[١] ـ وكذلك الأجرام العلويّة، لها قوى وملكات وأفعال، بها يصير ذلك الموجود هو ما هو، وبها يتميّز عن كلّ ما سواه، وله أيضاً قوى وملكات وأفعال بها يشارك ما سواه. ولمّا كان الإنسان من بين الموجودات كلّها هو الذي يلتمس له الخُلق المحمود والأفعال المرضيّة وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله التي يشارك بها سائر الموجودات؛ إذ كان ذلك من حقّ صناعة أُخرى، وعلم آخر يسمّى العلم الطبيعي. فأمّا أفعاله وقواه وملكاته التي يختصّ بها من حيث هو إنسان، وبها تتمّ إنسانيّته وفضائله، فهي الأُمور الإراديّة التي تتعلّق بها قوّة الفكر والتمييز، والنظر فيها يسمّى الفلسفة العمليّة.

والأشياء الإراديّة التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، وذلك أنّ الغرض المقصود من وجود الإنسان ـ إذا توجّه الواحد منّا إليه حتّى يحصل له ـ هو الذي يجب أن يسمّى به خيّراً وسعيداً، فأمّا من عاقته عوائق أُخر عنها باختياره فهو الشرّير الشقيّ.

---

١. كان القدماء يعتقدون بأنّ العناصر الأصليّة تنقسم إلى أربعة أقسام، وجميع الأشياء سوى فلك القمر محشوّ من العناصر الأربعة. راجع جالينوس، الأسطقسّات على رأي بقراط. ص ١١؛ الكندي، الرسائل الفلسفيّة، ص ٢٢٠؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١١؛ ابن رشد، رسالة الكون والفساد، ص ١٠٨.

فإذن الخيرات هي الأُمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأُمور التي وجد لها الإنسان، ومن أجلها خلق، والشرور هي الأُمور التي تعوقه[١] عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه. أو كسله وانصرافه.

والخيرات قد قسّمها الأوّلون[٢] إلى أقسام كثيرة، وذلك أنّ منها ما هي **شريفة**، ومنها ما هي **ممدوحة**، ومنها ما هي **نافعة**، ومنها ما هي **بالقوّة** كذلك، ونعني بالقوّة التهيّؤ والاستعداد، ومن الخيرات أقسام أُخر، ونحن نعدّدها فيما بعد إن شاء اللّه[٣].

وقد قدّمنا القول بأنّ كلّ واحد من الموجودات له كمال خاصّ به وفعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء؛ أعني أنّه لا يجوز أن يكون موجود آخر أصلح لذلك الفعل منه. وهذا حكم مستمرّ في الأُمور العِلويّة، والأُمور السِفليّة، كالشمس وسائر الكواكب، وكأنواع الحيوان كلّها، كالفرس والبازي، وكالنباتات والمعادن، وكالعناصر البسائط التي متى تصفّحت أحوالها تبيّن لك من جميعها صحّة ما قلناه وحكمنا به.

فإذن الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاصّ به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوّته المميّزة المروّية، فكلّ من كان تمييزه أصحّ ورويّته أصدق واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيّته. وكما أنّ السيف والمنشار وإن صدر عن كلّ واحد منهما فعله الخاصّ بصورته الذي من أجله عمل، فأفضل السيوف ما كان أمضى وأنفذ[٤]، وما كفاه اليسير من الإيماء في بلوغ كماله الذي أُعدّ له، وكذلك الحال في الفرس والبازي وسائر الحيوانات الأُخر؛ فإنّ أفضل الأفراس ما كان أسرع حركةً وأشدّ تيقّظاً لما يريده الفارس منه في طاعة اللجام، وحسن القبول في الحركات، وخفّة العَدْو والنشاط، فكذلك الناس أفضلهم من كان

---

١. في «ع، ط، م»: «العائقة» بدل «التي تعوقه».
٢. مراد المؤلّف هو أرسطو، كما يشير إليه في المقالة الثالثة.
٣. انظر المقالة الثالثة.
٤. في «د، أ»: «وأندر» بدل «وأنفذ».

أقدر على أفعاله الخاصّة به وأشدّهم تمسّكاً بشرائط جوهره الذي تميّز به من الموجودات. فإذن بالواجب الذي لا مرية فيه ينبغي أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا والتي من أجلها خُلقنا، ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء[١] إليها، ونتجنّب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظّنا منها؛ فإنّ الفرس إذا قصر عن كماله ولم تظهر أفعاله الخاصّة به على أفضل أحوالها حُطّ عن مرتبة الفرسيّة، واستعمل بالإكاف كما تستعمل الحمير. وكذلك حال السيف وسائر الآلات، متى قصرت ونقصت[٢] حطّت عن مراتبها واستعملت استعمال ما دونها.

فالإنسان إذا نقصت أفعاله أو قصرت عمّا خلق له ـ أعني أن تكون رويّته وأفعاله التي تصدر عنه وعن رويّته غير كاملة ـ أحرى بأن يُحَطّ عن مرتبة الإنسانيّة إلى مرتبة البهيميّة.

هذا إذا صدرت أفعاله الإنسانيّة عنه ناقصةً غير تامّة، وأمّا إذا صدرت عنه الأفعال بضدّ ما أُعدّ له ـ أعني الشرور التي تكون بالرويّة الناقصة والمعدول[٣] بها عن جهتها؛ لأجل الشهوة التي تشارك فيها البهيمة، أو الاغترار بالأُمور الحسّيّة التي تشغله عمّا عرض له من تزكية نفسه التي تنتهي به إلى الملك الرفيع والسرور الحقيقي، وتوصله إلى قرّة العين التي قال اللّه تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[٤]، وتبلغه إلى جوار ربّ العالمين في النعيم المقيم، واللذّات التي لم ترها عين، ولا سمعتها أُذن، ولا خطرت على قلب بشر[٥]، وانخدع عن هذه الموهبة السرمديّة الشريفة بتلك الخساسات التي لا ثبات لها ـ فهو حقيق

---

١. كذا في النسخ.

٢. في «د، أ» زيادة: «أفعالها الخاصّة بها».

٣. كما في «ف، ك» وفي النسخ الأُخرى: «العدول» بدل «المعدول».

٤. السجدة (٣٢): ١٧.

٥. ما جاء من صفة الجنّة في النبويّ ﷺ: «أعدّدت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطرَ على قلب بشرٍ». راجع صحيح البخاري، ج ٣، ص ١١٨٥، ح ٣٠٧٢؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢١٧٤. وراجع أيضاً من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٩٠٥.

بالمقت من خالقه (عزّ وجلّ)، خليق بتعجيل العقوبة له، وإراحة العباد والبلاد منه.

وإذ قد تبيّن أنّ سعادة كلّ موجود إنّما هي في صدور أفعاله ـ التي تخصّ صورته ـ عنه تامّةً كاملةً، وأنّ سعادة الإنسان تكون في صدور أفعاله الإنسانيّة عنه بحسب تمييزه ورويّته، وأنّ لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الرويّة والمروّى فيه؛ ولذلك قيل: أفضل الرويّة ما كان في أفضل مروّى فيه، ثمّ ينزّل رتبةً فرتبةً إلى أن ينتهي إلى النظر في الأُمور الممكنة من العالم الحسّي، فيكون الناظر في هذه الأشياء قد استعمل رويّته والصورة الخاصّة به، التي صار من أجلها سعيداً معرضاً للملك الأبدي، والنعيم السرمدي في أشياء دنيئة لا وجود لها في الحقيقة، فقد تبيّن إذن أجناس السعادات بالجملة، وأضدادها من الشقاوات وأجناسها، وأنّ الخيرات والشرور في الأفعال الإراديّة إمّا باختيار الأفضل والعمل به، وإمّا باختيار الأدون والميل إليه.

[ضرورة التعاون لتحصيل السعادات]

ولمّا كانت هذه الخيرات الإنسانيّة كثيرة وملكاتها التي في النفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم؛ ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة؛ ليكمل كلّ واحد منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركةً، والسعادة فوضى بينهم، فيتوزّعونها حتّى يقوم كلّ واحد بجزء منها، ويتمّ للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسي، وتحصل لهم السعادات الثلاث[١] التي شرحناها في كتاب الترتيب[٢].

ولأجل ذلك وجب أن يحبّ الناس بعضهم بعضاً ؛ لأنّ كلّ واحد يرى كمال نفسه عند

---

١. يعني: السعادة العامّة، والسعادة الخاصّة، والسعادة القصوى.

٢. المراد به كتاب «ترتيب السعادات»، من مصنّفات المؤلّف.

الآخر، ولولا ذلك ما تمّت هذه السعادات، فيكون إذن كلّ واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن، وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه[١].

[قوى النفس الثلاث]

وقد تبيّن للناظر في أمر هذه النفس وقواها أنّها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أعني:

[١.] القوّة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأُمور.

[٢.] والقوّة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلّط والترفّع وضروب الكرامات[٢].

[٣.] والقوّة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذّ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذّات الحسّيّة[٣].

وهذه الثلاث متباينة، ويعلم ذلك من أنّ بعضها إذا قوي أضرّ بالآخر، وربما أبطل أحدها فعل الآخر. وهذه ربما جعلت نفوساً وربما جعلت قوىً لنفس واحدة. والنظر في ذلك ليس يليق بهذا الموضع. وأنت تكتفي في تعلّم الأخلاق بأنّها قوى ثلاث[٤] متباينة تقوى إحداها، وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأديب.

---

١. مسكويه كباقي المتقدّمين ـ مثل أرسطو والفارابي ويحيى بن عدي ـ يعتقد بأنّ الإنسان مدني بالطبع، ويرى أنّ سعادة الإنسان في سعادة المجتمع. قارنوا هذه العبارة التي تتعلّق بمسكويه مع العبارة التي تتعلّق بالفارابي، والتي يقول فيها: «وكلّ واحد من الناس مفطور على أنّه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيء ممّا يحتاج إليه... ولا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال إلّا باجتماعات...». لمزيد الاطّلاع راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الباب ٢٦، ص ١١٢؛ يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٣٧.

٢. في «م، ط»: «الكمالات» بدل «الكرامات».

٣. في «ع»: «الجسميّة» بدل «الحسّيّة».

٤. يستمدّ مسكويه آراءه في النفس وقواه (الشهويّة والغضبيّة والناطقة) من نظريّة أفلاطون في كتاب «الجمهوريّة». وسيأتي في ص ١٣٥.

فالقوّة الناطقة هي التي تسمّى الملكيّة، وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ.

والقوّة الشهويّة هي التي تسمّى البهيميّة، وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد.

والقوّة الغضبيّة هي التي تسمّى السبعيّة، وآلتها التي تستعملها من البدن القلب.

فلذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى، وكذلك أضدادها التي هي رذائل.

[أجناس الفضائل ومبادئها]

فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلةً غير خارجة عن ذاتها، وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة ـ لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات ـ حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

ومتى كانت حركة النفس البهيميّة معتدلةً منقادةً للنفس العاقلة [١]، غير متأبّية عليها فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتّباع هواها، حدثت عنها فضيلة العفّة وتتبعها فضيلة السخاء [٢].

ومتى كانت حركة النفس السبعيّة [٣] معتدلةً، تطيع النفس العاقلة [٤] فيما تقسطه لها، فلا تهيج في غير حينها، ولا تحمى أكثر ممّا ينبغي لها، حدثت عنها فضيلة الحلم، وتتبعها فضيلة الشجاعة.

ثمّ يحدث عن هذه الفضائل الثلاث ـ باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض ـ فضيلة هي كمالها وتمامها، وهي فضيلة العدالة؛ فلذلك أجمع الحكماء أنّ أجناس الفضائل أربعة، وهي: الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة.

---

١. في «م، ح»: «الناطقة» بدل «العاقلة».

٢. في «ف»: «الجود»؛ يبدو أنّه يعدّ «السخاء» بين الفضائل الرئيسيّة: لتأثّره بأرسطوطاليس الذي يبحث في السخاء في «نيقوماخيا».

٣. في «م، ع، ط، د، أ، ب»: «الغضبيّة» بدل «السبعيّة».

٤. في «م، ح»: «الناطقة» بدل «العاقلة».

ولذلك لا يفتخر أحد ولا يباهي إلّا بهذه الفضائل فقط. فأمّا من افتخر بآبائه وأسلافه؛ فلأنّهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلّها.

وكلّ واحدة من هذه الفضائل إذا تعدّت صاحبها إلى غيره سمّي صاحبها بها ومدح عليها، وإذا اقتصر بها على نفسه لم يسمَّ بها، بل غيّرت هذه الأسماء.

أمّا الجود: فإنّه إذا لم يتعدَّ صاحبه سمّي صاحبه منفاقاً.

وأمّا الشجاعة: فإنّ صاحبها يسمّى أنفاً غيوراً.

وأمّا العلم: فإنّ صاحبه يسمّى مستبصراً.

ثمّ إنّ صاحب الجود والشجاعة إذا عمّ غيره بفضيلتيه وتعدّتاه رُجي بإحداهما واحتشم وهيب بالأُخرى، وذلك في الدنيا فقط؛ لأنّهما فضيلتان حيوانيّتان. أمّا العلم إذا تعدّى صاحبه فإنّه يرجى و يحتشم في الدنيا والآخرة؛ لأنّه فضيلة إنسانيّة ملكيّة.

وأضداد هذه الفضائل الأربع من الرذائل أيضاً أربع، وهي: الجهل والشره والجبن والجور.

وتحت كلّ واحد من هذه الأجناس أنواع كثيرة، سنذكر منها ما يمكن ذكره.

فأمّا أشخاص الأنواع فهي بلا نهاية، وهي أمراض نفسانيّة تحدث منها آلام كثيرة، كالخوف والحزن والغضب وأنواع العشق والشهوات وضروب من سوء الخلق، وسنذكرها ونذكر علاجاتها فيما بعد[١] إن شاء اللّه تعالى.

[الفضائل الأربع ومبدؤها]

والذي يجب علينا الآن تحديد هذه الأشياء، أعني الأجناس الأربعة التي تحتوي على جمل الفضائل، فنقول:

أمّا الحكمة: فهي فضيلة النفس الناطقة المميّزة، وهي أن تعلم الموجودات كلّها من حيث هي موجودة، وإن شئت فقل: أن تعلم الأُمور الإلهيّة والأُمور الإنسانيّة. ويثمر علمها بذلك

---

١. في المقالة السادسة في مبحث «القول في ردّ الصحّة على النفس».

أن تعرف المفعولات [١] أيّها يجب أن يفعل وأيّها يجب أن لا يفعل.

وأمّا العفّة: فهي فضيلة الجزء الشهواني، وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتّى لا ينقاد لها، ويصير بذلك حرّاً غير متعبّد لشيء من شهواته.

وأمّا الشجاعة: فهي فضيلة النفس الغضبيّة، وتظهر في الإنسان بحسب [٢] انقيادها للنفس الناطقة، واستعمال ما يوجبه الرأي المحمود في الأُمور الهائلة، أعني أن لا يخاف من الأُمور المفزعة إذا كان فعلها جميلاً، والصبر عليها محموداً.

فأمّا العدالة: فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوّة المميّزة حتّى لا تتغالب [٣]، ولا تتحرّك نحو مطلوباتها على سَوم طباعها، وتحدث للإنسان بها هيئة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه على نفسه أوّلاً، ثمّ الإنصاف والانتصاف من غيره.

وسنتكلّم على كلّ واحدة من هذه الفضائل بكلام أوسع من هذا إذا ذكرنا الفضائل التي تحت كلّ جنس من هذه الأربع؛ إذ كان غرضنا في هذا الموضع الإشارة إليها بالرسوم الوجيزة ليتصوّرها المتعلّم.

والذي ينبغي أن تتبع ما قدّمناه ذكر أنواع هذه الأجناس وما تحت كلّ واحد منها، فنقول:

[الفضائل التي تحت الحكمة]

أمّا الأقسام التي تحت الحكمة فهي هذه: الذكاء، الذُكر، التعقّل، سرعة الفهم، [جودة الذهن] [٤]، صفاء الذهن، سهولة التعلّم.

---

١. في «د، أ، م، ح»: «المعقولات» بدل «المفعولات».

٢. في «ط»: «بحسن» بدل «بحسب».

٣. كذا في النسخ، والصواب: «تتغلّب».

٤. أضفناها لما سيذكره المؤلّف في شرح الأقسام آنفاً.

وبهذه الأشياء يكون حسن الاستعداد للحكمة. فأمّا الوقوف على جواهر هذه الأقسام فيكون من حدودها؛ وذلك أنّ العلم بالحدود يُفهم جواهر الأشياء المطلوبة الموجودة دائماً على حال واحدة. وهو العلم البرهاني الذي لا يتغيّر ولا يدخله الشكّ بوجه من الوجوه. والفضائل التي هي بذاتها فضائل ليست تكون في حال من الأحوال غير فضائل، فكذلك العلوم بها.

أمّا الذكاء: فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس.

وأمّا الذُكر: فهو ثبات صورة ما يخلّصه العقل أو الوهم من الأُمور.

وأمّا التعقّل: فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه.

وأمّا جودة الذهن وقوّته: فهو تأمّل النفس لما قد لزم من المقدّم.

وأمّا صفاء الذهن: فهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب.

وأمّا سهولة التعلّم: فهي قوّة للعقل وحدّة في الفهم، بها تدرك الأُمور النظريّة.

الفضائل التي تحت العفّة

الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرّيّة، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدي، المسالمة، الوقار، الورع.

أمّا الحياء: فهو انحصار النفس خوف إتيان القبائح، والحذر من الذمّ والسبّ الصادق.

وأمّا الدعة: فهي سكون النفس عند حركة الشهوات.

وأمّا الصبر: فهو مقاومة النفس الهوى؛ لئلّا تنقاد لقبائح اللذّات.

وأمّا السخاء: فهو التوسّط في الإعطاء والأخذ، وهو أن ينفق الأموال فيما ينبغي بمقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي. وتحت السخاء خاصّةً أنواع كثيرة، ونحن نحصيها فيما بعد[١] لكثرة الحاجة إليها.

---

١. انظر المقالة الرابعة.

وأمّا الحرّيّة: فهي فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهه، ويعطى ما يجب في وجهه، ويمتنع من اكتساب المال من غير وجهه.

وأمّا القناعة: فهي التساهل في المأكل والمشرب والزينة.

وأمّا الدماثة[١]: فهي حسن انقياد النفس لما يُحمد[٢] وتسرّعها إلى الجميل.

وأمّا الانتظام: فهو حال للنفس تقودها إلى حسن تقدير الأُمور وترتيبها كما ينبغي.

وأمّا حسن الهدي: فهو محبّة تكميل النفس بالزينة الحسنة.

وأمّا المسالمة: فهي موادعة تحصل للنفس عن ملكة لا اضطراب[٣] فيها.

وأمّا الوقار: فهو سكون النفس وثباتها عند الحركات التي تكون في المطالب.

وأمّا الورع: فهو لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس.

الفضائل التي تحت الشجاعة

كبر النفس، النجدة، عظم الهمّة، الثبات والصبر[٤]، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكدّ.

أمّا كبر النفس: فهو الاستهانة باليسير والاقتدار على حمل الكرامة والهوان، وصاحبه أبداً يؤهّل نفسه للأُمور العظام مع استحقاقه لها.

وأمّا النجدة: فهي ثقة النفس عند المخاوف حتّى لا يخامرها جزع.

---

١. دمث: لان وسهل. والدماثة: سهولة الخلق. وفي صفتهﷺ: «دمث ليس بالجافي»، أراد: أنّه كان ليّن الخلق في سهولة. وأصله من «الدمث» وهي الأرض اللينة السهلة الرخوة. للمزيد راجع لسان العرب، ج ٢، ص ١٤٩، «دمث».

٢. في «ح»: «يجمل» بدل «يحمد».

٣. في «ح»: «اضطرار» بدل «اضطراب».

٤. «الفرق بين هذا الصبر وبين الصبر الذي في العفّة: أنّ هذا يكون في الأُمور الهائلة، وذلك يكون في الشهوات الهائجة». وردت هذه العبارة في متن «ح».

وأمّا عظم الهمّة: فهو فضيلة للنفس، تحتمل بها سعادة الجدّ وضدّها، حتّى الشدائد التي تكون عند الموت.

وأمّا الثبات والصبر: فهو فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومتها، وفي الأهوال خاصّةً.

وأمّا الحلم: فهو فضيلة للنفس تكسبها الطمأنينة، فلا تكون شغبةً، ولا يحرّكها الغضب بسهولة وسرعة.

وأمّا السكون ـ الذي نعني به عدم الطيش ـ: فهو إمّا عند الخصومات، وإمّا في الحروب التي يذبّ بها عن الحريم أو عن الشريعة، وهي قوّة للنفس تعسّر حركتها في هذه الأحوال، لشدّتها.

وأمّا الشهامة: فهي الحرص على الأعمال العظام؛ توقّعاً للأحدوثة الجميلة.

وأمّا احتمال الكدّ: فهو قوّة للنفس تستعمل آلات البدن في الأُمور الحسّيّة بالتمرين وحسن العادة.

الفضائل التي تحت السخاء

الكرم، الإيثار، النبل، المؤاساة، السماحة، المسامحة.

أمّا الكرم: فهو إنفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الأُمور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي، وباقي الشروط التي ذكرناها في السخاء.

وأمّا الإيثار: فهو فضيلة للنفس، بها يكفّ الإنسان عن بعض حاجاته التي تخصّه حتّى يبذله لمن يستحقّه.

وأمّا النبل: فهو سرور النفس بالأفعال العظام، وابتهاجها بلزوم هذه السيرة.

وأمّا المؤاساة: فهي معاونة الأصدقاء والمستحقّين ومشاركتهم في الأموال والأقوات.

وأمّا السماحة: فهي بذل بعض ما لا يجب.

وأمّا المسامحة: فهي ترك بعض ما لايجب على سبيل التورّع[١] بالإرادة والاختيار.

الفضائل التي تحت العدالة

الصداقة، الأُلفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودّد، العبادة.

أمّا الصداقة: فهي محبّة صادقة يهتمّ معها بجميع أسباب الصديق، وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعلها به.

وأمّا الأُلفة: فهي اتّفاق الآراء والاعتقادات، وتحدث عن التواصل فينعقد معها التضافر على تدبير العيش.

وأمّا صلة الرحم: فهي مشاركة ذوي اللُحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا.

وأمّا المكافأة: فهي مقابلة الإحسان بمثله، أو بزيادة عليه.

وأمّا حسن الشركة: فهو الأخذ والعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع.

وأمّا حسن القضاء: فهو مجازاة بغير ندم ولا منّ.

وأمّا التودّد: فهو طلب مودّات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء، وبالأعمال التي تستدعي ذلك المحبّة منهم.

وأمّا العبادة: فهي تعظيم اللّه (عزّ وجلّ) وتمجيده وطاعته، وإكرام أوليائه من الملائكة والأنبياء والأئمّة، والعمل بما توجبه الشريعة. وتقوى اللّه عزّ وجلّ تكمّل هذه الأشياء وتتمّمها.

[الفضائل هي أوساط بين رذائل]

وإذ قد اقتصصنا الفضائل الأُول وأقسامها، وذكرنا أنواعها وأجزاءها، فقد عرفت الرذائل التي تضادّ الفضائل؛ لأنّه يفهم من كلّ واحدة من تلك الفضائل ما يقابلها؛ لأنّ العلم بالأضداد

---

١. كذا في «م، ح»، وفي سائر النسخ: «فهي ترك بعض ما يجب والجميع بالإرادة والاختيار».

واحد. ولمّا كانت هذه الفضائل هي أوساطاً بين أطراف، وتلك الأطراف هي الرذائل، وجب أن تُفهم منها. وإن اتّسع لنا الزمان ذكرناها؛ لأنّ وجود أسمائها في هذا الوقت متعذّر.

وينبغي أن يفهم من قولنا: إنّ كلّ فضيلة فهي وسط بين رذائل، ما أنا واصفه: أنّ الأرض لمّا كانت على غاية البعد من السماء قيل: إنّها وسط.

وبالجملة، المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط، وإذا كان الشيء على غاية البعد من شيء آخر فهو من هذه الجهة على القطر. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة؛ إذ كانت بين رذائل بُعدُها منها أقصى البعد؛ ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاصّ بها أدنى انحرافٍ قربت من رذيلة أُخرى، ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها؛ ولهذا صعب جدّاً وجود هذا الوسط، والتمسّك به بعد وجوده أصعب؛ ولذلك قالت الحكماء[١]:

> إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها، ولزوم الصواب بعد ذلك حتّى لا يخطئها أعسر وأصعب، وذلك أنّ الأطراف التي تسمّى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جدّاً؛ ولذلك دواعي الشرّ أكثر من دواعي الخير. ويجب أن تطلب أوساط تلك الأطراف بحسب إنسان إنسان[٢].

فأمّا ما يجب علينا نحن فهو أن نذكر جمل هذه الأوساط وقوانينها بحسب ما يليق بالصناعة، لا على ما يجب على شخص شخص؛ فإنّ هذا غير ممكن؛ فإنّ النجّار والصائغ وسائر أرباب الصناعات إنّما تحصل في نفوسهم قوانين وأُصول، فيعرف النجّار صورة الباب أو السرير، والصائغ يعرف صورة الخاتم والتاج على الإطلاق، فأمّا أشخاص ما قام في نفسه فإنّما يستخرجها بتلك القوانين، ولا يمكنه تعرّف الأشخاص؛ لأنّها بلا نهاية، وذلك أنّ كلّ باب وخاتم إنّما يعمل بمقدار ما ينبغي وعلى قدر الحاجة وبحسب

---

١. إشارة إلى قول أرسطو، راجع علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٦٣.

٢. أي كلّ إنسان بحسبه.

المادّة، والصناعة لا تضمن إلّا معرفة الأُصول فقط.

وإذ قد ذكرنا معنى الوسط في الأخلاق، وما ينبغي أن يفهم منه، فلنذكر هذه الأوساط لتفهم منها الأطراف التي هي رذائل وشرور، فنقول:

أمّا الحكمة: فهي وسط بين السفه والبَله. وأعني بالسفه هاهنا استعمال القوّة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي، وسمّاه القوم الجربزة، وأعني بالبَله تعطيل هذه القوّة واطّراحها. وليس ينبغي أن يفهم أنّ البَله هاهنا نقصان الخِلقة، بل تعطيل هذه القوّة بالإرادة.

وأمّا الذكاء: فهو وسط بين الخُبث والبلادة، فإنّ أحد طرفي كلّ وسط هو إفراط والآخر تفريط؛ أعني الزيادة عليه والنقصان منه. فالخبث والدهاء والحيل الرديئة هي كلّها إلى جانب الزيادة فيها ينبغي أن يكون الذكاء فيه، وأمّا البلادة والبله والعجز عن إدراك المعارف فهي كلّها إلى جانب النقصان من الذكاء.

وأمّا الذكر: فهو وسط بين النسيان الذي يكون بإهمال ما ينبغي أن يحفظ، وبين العناية بما لا ينبغي أن يحفظ.

وأمّا التعقّل: وهو حسن التصوّر، فهو وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء الموضوع إلى أكثر ممّا هو عليه، وبين القصور بالنظر فيه عمّا هو عليه.

وأمّا سرعة الفهم: فهو وسط بين اختطاف خيال الشيء من غير إحكام لفهمه، وبين الإبطاء عن فهم حقيقته.

وأمّا صفاء الذهن: فهو وسط بين ظلمة[1] في النفس تتأخّر بها عن استخراج المطلوب، وبين توقّد[2] يعرض فيها فيمنعها من استخراج المطلوب.

وأمّا جودة الذهن وقوّته: فهو وسط بين الإفراط في التأمّل لما لزم من المقدّم حتّى يخرج منه إلى غيره، وبين التفريط فيه حتّى يقصر عنه.

---

١. في «ف، ص، م»: «كدورة» بدل «ظلمة».

٢. في «د، ب، م، ع، ط»: «التهاب» بدل «توقّد».

وأمّا سهولة التعلّم: فهو وسط بين المبادرة إليه بسلاسة لا تثبت معها صورة العلم، وبين التصعّب عليه وتعذّره.

وأمّا العفّة: فهي وسط بين رذيلتين، وهما الشره وخمود الشهوة. وأعني بالشره الانهماك في اللذّات والخروج فيها عمّا ينبغي، وأعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذّه الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته، وهي ما ترخّص فيه الشريعة والعقل.

وأمّا [أوساط] الفضائل التي تحت العفّة؛ فإنّ الحياء وسط بين رذيلتين، إحداهما الوقاحة، والأُخرى الخُرق. وأنت تقدر على أن تلحظ أطراف الفضائل الأُخر التي هي رذائل. وربما وجدت لها أسماء بحسب اللغة، وربما لم تجد لها أسماء. وليس يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل التي سلكناها.

وأمّا الشجاعة: فهي وسط بين رذيلتين، إحداهما الجبن والأُخرى التهوّر.

وأمّا الجبن: فهو الخوف ممّا لا ينبغي أن يخاف منه.

وأمّا التهوّر: فهو الإقدام على ما لا ينبغي أن يقدم عليه.

وأمّا السخاء: فهو وسط بين رذيلتين، إحداهما السرف والتبذير، والأُخرى البخل والتقتير.

أمّا التبذير: فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحقّ.

وأمّا التقتير: فهو منع ما ينبغي عمّن يستحقّ.

وأمّا العدالة: فهي وسط بين الظلم والانظلام.

أمّا الظلم: فهو التوصّل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي.

وأمّا الانظلام: فهو الاستخذاء والاستجابة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي؛ ولذلك يكون أبداً للجائر أموال كثيرة؛ لأنّه يتوصّل إليها من حيث لا يجب، ووجوه التوصّل إليها كثيرة.

وأمّا **المنظلم**: فمقتنياته [1] وأمواله يسيرة جدّاً؛ لأنّه يتركها من حيث يجب.

وأمّا العادل: فهو في الوسط؛ لأنّه يقتني الأموال من حيث يجب، ويتركها من حيث لا يجب.

فالعدالة فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره، من غير أن يعطي نفسه من النافع أكثر وغيره أقلّ، فأمّا في الضارّ فبالعكس، وهو أن لا يعطي نفسه أقلّ وغيره أكثر، لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب ما بين الأشياء، ومن هذا المعنى اشتقّ اسمه، أعني العدل.

وأمّا الجائر، فإنّه يطلب لنفسه الزيادة من المنافع ولغيره النقصان منها، فأمّا في الأشياء الضارّة فإنّه يطلب لنفسه النقصان ولغيره الزيادة منها.

فقد ذكرنا الأخلاق التي هي خيرات وفضائل، وأطرافها التي هي شرور ورذائل على طريق الإجمال، وحدّدنا ما يحدّ منها، ورسمنا ما يرسم، وسنشرح [2] كلّ واحد منها على الاستقصاء فيما بعد، إن شاء اللّه تعالى.

[خاتمة المقالة الأُولى]

وينبغي أن نلخّص في هذا الموضع شكّاً ربما لحق طالب هذه الفضائل، فنقول:

إنّا قد بيّنّا فيما تقدّم [3] أنّ الإنسان ـ من بين جميع الحيوان ـ لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بدّ له من معاونة قوم كثيري العدد حتّى تتمّ حياته طيّبة، ويجري أمره على السداد؛ لهذا قال الحكماء: إنّ الإنسان مدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة فيها خَلْق كثير، لتتمّ له السعادة الإنسانيّة. فكلّ إنسان بالطبع [4] وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطرّ إلى

---

١. في بعض النسخ: «فقنياته» بدل «فمقتنياته».

٢. في المقالة الرابعة.

٣. سيأتي في مبحث «التعاون لتحصيل السعادات»، ص ١٦٧.

٤. ماجد فخري، أرسطوطاليس، ص ١٢٨؛ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ١١١.

مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبّتهم المحبّة الصادقة؛ لأنّهم يكمّلون ذاته ويتمّمون إنسانيّته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك. فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة، فكيف يؤثر العاقل العارف لنفسه التفرّد والتخلّي، وتعاطي ما يرى الفضيلة في غيره؟ فإذن، القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفرّدوا عنهم ـ إمّا بملازمة المغارات في الجبال، وإمّا ببناء الصوامع في المفاوز، وإمّا بالسياحة في البلدان ـ لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانيّة التي عددناها. وذلك أنّ من لم يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفّة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركّبت فيه باطلة؛ لأنّها لا تتوجّه لا إلى خير ولا إلى شرّ، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصّة بها صاروا بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس. ولذلك يظنّون ويُظنّ بهم أنّهم أعفّاء وليسوا بأعفّاء، وأنّهم عدول وليسوا بعدول.

وكذلك في سائر الفضائل، أعني أنّه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور ظنّ بهم الناس أنّهم أفاضل، وليست الفضائل أعداماً، بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركات الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الاجتماعات. ونحن إنّما نعلم ونتعلّم الفضائل الإنسانيّة التي نساكن بها الناس ونخالطهم لنصل منها وبها إلى سعادات أُخر إذا صرنا إلى حال أُخرى، وتلك الحال غير موجودة لنا الآن.

تمّت المقالة الأُولى من كتاب تهذيب الأخلاق [١]

١. كذا في «ع، م، ط، ب»؛ وفي «ك»: «تمّت المقالة الأُولى من تهذيب الأخلاق بحمد اللّه ومنّه»؛ وفي «د، أ»: «تمّت المقالة الأُولى بحمد الله ومنّه»؛ وفي «ح» إضافة: «وجوده وكرمه».

المقالة الثانية

[الخُلق وتهذيبه، الكمال الإنساني وسبيله]

[حدّ الخلق وحقيقته]

الخُلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكرٍ ولا رويّةٍ.

وهذه الحال تنقسم [إلى] قسمين:

منها: ما يكون طبيعيّاً ومن أصل المزاج، كالإنسان الذي يحرّكه أدنى شيء نحو الغضب، ويهيج من أقلّ سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتمّ ويحزن من أيسر شيء يناله.

ومنها: ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرّب، وربما كان مبدؤه بالرويّة والفكر، ثمّ يستمرّ عليه أوّلاً أوّلاً [1] حتّى يصير ملكةً وخُلقاً.

ولهذا اختلف القدماء في الخُلق، فقال بعضهم: الخُلق خاصّ بالنفس غير الناطقة. وقال بعضهم: قد يكون للنفس الناطقة فيه حظّ.

ثمّ اختلف الناس أيضاً اختلافاً ثانياً، فقال بعضهم: من كان له خُلق طبيعي لم ينتقل عنه،

---

١. كذا في النسخ، والمراد به: «شيئاً فشيئاً».

وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعيّاً للإنسان، ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنّا مطبوعون على قبوله، وإنّما ينتقل بالتأديب والمواعظ، إمّا سريعاً وإمّا بطيئاً [١]. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره؛ لأنّا نشاهده عياناً، ولأنّ الرأي الأوّل يؤدّي إلى إبطال قوّة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلّها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتّفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم. وهذا ظاهر الشناعة جدّاً.

وأمّا الرواقيّون [٢] فظنّوا أنّ الناس كلّهم يخلقون أخياراً بالطبع، ثمّ يصيرون بعد أشراراً بمجالسة أهل الشرّ، وبالميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب، فينهمك فيها ثمّ يتوصّل إليها من كلّ وجهٍ، ولا يفكّر في الحسن منها والقبيح.

وأمّا قوم آخرون كانوا قبل هؤلاء، فإنّهم ظنّوا أنّ الناس خلقوا من الطينة السفلى، وهي كدر العالم، فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع، وإنّما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم، إلّا أنّ فيهم من هو في غاية الشرّ لا يصلحه التأديب، ومنهم من ليس هو في غاية الشرّ، فيمكن أن ينتقل من الشرّ إلى الخير بالتأديب من الصِبا، ثمّ بمجالسة الأخيار وأهل الفضل [٣].

وأمّا جالينوس [٤]، فإنّه رأى أنّ الناس فيهم من هو خيّر بالطبع، وفيهم من هو شرّير بالطبع، وفيهم من هو متوسّط بين هذين. ثمّ أفسد المذهبين الأوّلين اللذين ذكرناهما.

أمّا الأوّل فبأن قال:

إن كان الناس أخياراً بالطبع وإنّما ينتقلون إلى الشرّ بالتعليم، فمن الضرورة أن يكون

---

١. للمزيد راجع: أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٢٥.

٢. الرواقيّة: مذهب فلسفي، مؤسّسه زينون الرواقي (Zeno) حوالي العام ٣٣٥ ق . م . لمزيد الاطّلاع راجع عبدالرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٧٢؛ وأيضاً عادل العوّا، المذاهب الأخلاقيّة، ص ١٧٧ ـ ٢١١.

3. see: Basic Teachings of The Great Philosophers.

ترجمة غلام حسين التوكلي، ص ٧٦.

٤. جالينوس، طبيب، مفكّر، يوناني، حوالي العام ١٣٠ ق . م . له رسائل وكتب كثيرة في الأخلاق والفلسفة، ومع الأسف أكثر رسائله ضاعت، ومسكويه متأثّر بكتاب «الأخلاق» لجالينوس، كما صرّح به. لمزيد الاطّلاع راجع الفلسفة الإسلاميّة، ج ١٠٠، ص ٨٣؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٤٧.

تعلّمهم الشرّ إمّا من أنفسهم، وإمّا من غيرهم، فإن تعلّموه من غيرهم فإنّ المعلّمين الذين علّموهم الشرّ هم أشرارٌ بالطبع، فليس الناس إذن كلّهم أخياراً بالطبع، وإن كانوا تعلّموه من أنفسهم، فإمّا أن يكون فيهم قوّة يشتاقون بها إلى الشرّ فقط، فهم إذن أشرار بالطبع، وإمّا أن يكون فيهم مع هذه القوّة التي تشتاق إلى الشرّ قوّة أُخرى تشتاق إلى الخير، إلّا أنّ القوّة التي تشتاق إلى الشرّ غالبة قاهرة للتي تشتاق إلى الخير، وعلى هذا أيضاً يكونون أشراراً بالطبع.

وأمّا الرأي الثاني فإنّه أفسده بمثل هذه الحجّة، وذلك أنّه قال:

إن كان كلّ الناس أشراراً بالطبع، فإمّا أن يكونوا تعلّموا الخير من غيرهم أو من أنفسهم، ويعيد الكلام الأوّل بعينه. ولمّا أفسد هذين المذهبين صحّح رأي نفسه من الأُمور البيّنة الظاهرة، وذلك أنّه ظاهر جدّاً أنّ من الناس من هو خيّر بالطبع، وهم قليلون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الشرّ، ومنهم من هو شرّير بالطبع، وهم كثيرون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الخير، ومنهم من هو متوسّط بين هذين، وهؤلاء قد ينتقلون بمصاحبة الأخيار ومواعظهم إلى الخير، وقد ينتقلون بمقارنة [١] أهل الشرّ وإغوائهم إلى الشرّ [٢].

وأمّا أرسطوطاليس، فقد بيّن في كتاب الأخلاق [٣]، وفي كتاب المقولات [٤] أيضاً، أنّ الشرّير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير، ولكن ليس على الإطلاق، إلّا أنّه يرى أنّ تكرير المواعظ والتأديب، وأخذ الناس بالسياسات الجيّدة الفاضلة لا بدّ من أن يؤثّر ضروب التأثير في ضروب الناس، فمنهم من يقبل التأديب ويتحرّك إلى الفضيلة بسرعة،

---

١. في «ط، ح»: «بمقاربة» بدل «بمقارنة».

٢. راجع الفلسفة الإسلاميّة، ج ١٠٠، ص ٨٣.

٣. نُسب لأرسطوطاليس ثلاثة كتب في الأخلاق، وهي: الأخلاق النيقوماخية (Nicomachean Ethics)، والأخلاق الأوذيميّة (Eudemia ethics)، والأخلاق الكبير (Manga Moralia) والأرجح أنّ مسكويه هنا أشار إلى «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس».

٤. كما ذكر فارابي لأرسطو «المقولات»، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٨٦.

ومنهم من يقبله ويتحرّك إلى الفضيلة بإبطاء.

ونحن نؤلّف من ذلك قياساً، وهو هذا: كلّ خُلق فقد يمكن تغييره، ولا شيء ممّا يمكن تغييره هو بالطبع، فإذن: ولا خُلق واحد هو بالطبع، والمقدّمتان صحيحتان، والقياس منتج في الضرب الثاني من الشكل الأوّل.

أمّا تصحيح المقدّمة الأُولى ـ وهي أنّ كلّ خُلق يمكن تغييره ـ فقد تكلّمنا عليه وأوضحناه، وهو بيّن من العيان، وممّا استدلنا به من وجوب التأديب ونفعه، وتأثيره في الأحداث والصبيان، ومن الشرائع الصادقة التي هي سياسة اللّه (عزّ وجلّ) لخلقه.

وأمّا تصحيح المقدّمة الثانية ـ وهي أنّه لا شيء ممّا يمكن تغييره هو بالطبع ـ فهو ظاهر أيضاً، وذلك أنّا لا نروم تغيير شيء ممّا هو بالطبع أبداً، فإنّ أحداً لا يروم أن يغيّر حركة النار التي إلى فوق بأن يعوّدها الحركة إلى أسفل، ولا أن يعوّد الحجر حركة العلوّ، يروم بذلك أن يغيّر حركته الطبيعيّة التي إلى أسفل، ولو رامه ما صحّ له أبداً تغيير شيء من هذا وما جرى مجراه، أعني الأُمور التي هي بالطبع.

فقد صحّت المقدّمتان، وصحّ التأليف في الشكل الأوّل، وهو الضرب الثاني منه، وصار برهاناً.

[مراتب الناس في قبول الأخلاق الفاضلة]

فأمّا مراتب الناس في قبول هذا الأدب الذي سمّيناه «خُلقاً»، والمسارعة إلى تعلّمه والحرص عليه، فإنّها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصّةً في الأطفال؛ فإنّ أخلاقهم تظهر فيهم منذ مبدإ نشئهم ولا يُسرّونها[١] برويّة ولا فكر، كما يفعله الرجل التامّ الذي انتهى في نشوئه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه، فيخفيه بضروب من الحيل، والأفعال المضادّة لما في طبعه. وأنت تتأمّل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب

١. في «م، ع، ط، ح»: «يسترونها» بدل «يُسرّونها».

أو نفورهم عنه، وما يظهر في بعضهم من القحّة وفي بعضهم من الحياء، وكذلك ماترى فيهم من الجود والبخل، والرحمة والقسوة، والحسد وضدّه. ومن الأحوال المتفاوتة ما تعرف به مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم منه أنّهم ليسوا على مرتبة واحدة، وأنّ فيهم المؤاتي والممتنع، والسهل السلس والفظّ العسر، والخيّر والشرّير، والمتوسّطين ما بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثرةً. وإذا أُهمِلَت الطباعُ ولم تُرض بالتأديب والتقويم نشأ كلّ إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كلّه على الحالة التي كان عليها في الطفولة، وتبع ما وافقه بالطبع؛ إمّا الغضب، وإمّا اللذّة، وإمّا الزعارة[١]، وإمّا الشرّه، وإمّا غير ذلك من الطباع المذمومة.

والشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المرضيّة، وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل، والبلوغ إلى السعادة الإنسيّة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات، من الضرب إن أُحوجوا إليه[٢]، أو التوبيخات إن صدّتهم[٣]، أو الإطماع في الكرامات أو غيرها ممّا يميلون إليه من الراحات، أو يحذرونه من العقوبات، حتّى إذا تعوّدوا ذلك واستمرّوا عليه مدّةً من الزمان طويلة، أمكن فيهم حينئذ أن يُعلّموا براهين ما أخذوه تقليداً، وينبّهوا على طرق الفضائل واكتسابها، والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة التي نحن بسبيلها، واللّه المعين والموفّق وهو حسبنا.

وللإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقتها أوّلاً أوّلاً[٤] إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يتشبّه فيها بفعل الطبيعة، وهو أن ينظر إلى هذه القوى التي تحدث فينا، أيّها أسبق إلينا

---

١. زَعارَةُ ــ بالتخفيف ــ: شراسَةُ وسوءُ خُلُقٍ، والزُّعْرُور: السَيِّءُ الخُلُق. لسان العرب، ج ٤، ص ٣٢٣، «زعر».

٢. في «د، أ»: «إذا دعت إليه الحاجة» بدل «إن أُحوجوا إليه».

٣. كذا في «ح» وفي سائر النسخ: «أقنعت فيهم» بدل «صدّتهم».

٤. هكذا وردت العبارة في النسخ، والأنسب: «أوّلاً فأوّل»، ومعناها: أوّلاً بعد أوّل، أي واحداً بعد واحد، بحسب الأولويّة.

وجوداً، فيبدأ بتقويمها، ثمّ بما يليها على النظام الطبيعي. وهو بيّن ظاهر، وذلك أنّ أوّل ما يحدث فينا هو الشيء العامّ للحيوان والنبات كلّه، ثمّ لا يزال يختصّ بشيء شيء يتميّز به عن نوع نوع إلى أن يصير إلى الإنسانيّة. فلذلك يجب أن نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا للغذاء فنقوّمه، ثمّ بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبّة الكرامة فنقوّمه، ثمّ بأخَرَةٍ[1] بالشوق الذي يحصل فينا إلى العلوم والمعارف فنقوّمه.

وهذا الترتيب الذي قلنا إنّه طبيعي إنّما حكمنا فيه بذلك؛ لما يظهر فينا منذ أوّل ما ننشأ، أعني أنّا نكون أوّلاً أجنّةً، ثمّ أطفالاً، ثمّ ناساً كاملين، وتحدث فينا هذه القوى مرتّبة.

[فضل صناعة الأخلاق]

فأمّا أنّ هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلّها؛ أعني صناعة الأخلاق التي تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان، فيتبيّن ممّا أقول:

لمّا كان للجوهر الإنساني فعل خاصّ لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم ـ كما بيّنّاه فيما تقدّم[2] ـ وكان الإنسان أشرف موجودات عالمنا، ثمّ لم تصدر عنه أفعالَه بحسب جوهره، وشبّهناه بالفرس الذي إذا لم تصدر عنه أفعال الفرس على التمام استُعمِلَ مكان الحمار بالإكاف، أو مكان الغنم بالذبح، وكان عدمه أروح له من وجوده، وجب أن تكون الصناعة التي تُعنى بتجويد أفعال الإنسان ـ حتّى تصدر عنه أفعاله كلّها تامّةً كاملةً بحسب جوهره، ورفعه عن رتبة الأخسّ التي يستحقّ بها المقت من اللّه (عزّ وجلّ) والقرار في العذاب الأليم ـ أشرف الصناعات كلّها وأكرمها. وأمّا سائر الصناعات الأُخر، فمراتبها من الشرف بحسب مراتب جوهر الشيء الذي تستصلحه. وهذا ظاهر جدّاً عند من تصفّح الصناعات؛ لأنّ فيها الدباغة التي تُعنى باستصلاح جلود البهائم الميّتة، وفيها صناعة الطبّ

---

١. أي أخيراً. ولعلّها: بآخره. وفي «ص، ب»: «يأخذ» بدل «بأخَرَة».

٢. راجع المقالة الأُولى، مبحث «الفلسفة العمليّة».

والفلاحة[١] التي تُعنى باستصلاح الجواهر الشريفة الكريمة.

وهكذا الهمم المتفاوتة التي ينصرف بعضها إلى العلوم الدنيئة، وبعضها إلى العلوم الشريفة. وإذا كانت جواهر الموجودات متفاوتةً في الشرف ـ في الجماد والنبات والحيوان أمّا في الحيوان فكجوهر الديدان والحشرات إذا قيس إلى جوهر الإنسان، وأمّا في جواهر الموجودات الأُخر فظاهر لمن أراد أن يحصيها ـ فالصناعة والهمّة التي تصرف إلى أشرفها أشرف من الصناعات والهمم التي تصرف إلى الأدون منها.

ويجب أن يعلم أنّ اسم الإنسان وإن كان يقع على أفضلهم وعلى أدونهم، فإنّ بين هذين الطرفين أكثر ممّا بين كلّ متضادّين من البعد[٢]، وأنّ الشاعر الذي قال:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت ... إلى المجد، حتّى عُدّ ألفٌ بواحدٍ[٣]

وإن كان عنده أنّه قد بالغ فإنّه قصّر. والخبر المرويّ عن النبيّ ﷺ: «إنّي وزنت بأُمّتي فرجحت بهم»[٤] أصدق وأصحّ.

وليس هذا في الإنسان وحده بل في كثير من الجواهر الأُخر، وإن كان في الإنسان أكثر وأشدّ تفاوتاً؛ فإنّ بين السيف المعروف بالصمصام، وبين السيف المعروف بالكهام تفاوتاً عظيماً.

---

١. في «د»: «العلاج» وفي «أ»: «العلاجة» بدل «الفلاحة».

٢. في «د، أ، ح» إضافة هنا، ونصّها كما يلي: وأنّ رسول اللّه ﷺ قال: «ليس شيء خيراً من ألفٍ مثله إلّا الإنسان» [الطبراني، المعجم الكبير، ج ٦، ص ٢٣٨، ح ٦٠٩٥] وقال (عليه الصلاة والسلام): «الناس كإبل مأة لا تجد فيها راحلةً واحدةً» [الطبراني، المعجم الأوسط، ج ٢، ص ٢٩٤، ح ٣٣٢٧] وقال: «الناس كأسنان المشط ـ وفي بعضها: كأسنان الحمار ـ وإنّما يتفاضلون بالعقل ولا خير في صحبة من لا يعرف لك من الفضل ما تعرف له» [كنز العمّال، ج ٩، ص ٣٨، ح ٢٤٨٢٢ بتفاوت]. ونظائر هذه الأشياء كثيرة تدلّ على هذا المعنى.

٣. قاله البحتري، راجع ديوانه، ج ١، ص ٢٠٧، فيه: «إلى الفضل» بدل «إلى المجد».

٤. هذه الرواية وردت بعبارات مختلفة: «وزنت بأُمّتي فوضعت في كفّة وأُمّة في كفّة فرجحت بهم». وقال ﷺ: «وزنت بالخلق كلّهم فرجحت بهم». كنز العمّال، ج ١١، ص ٦٣٣ و ٦٣٤، ح ٣٣٠٨٦ ـ ٣٣٠٨٧؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٢، ص ١٧٨. وبهذا النصّ: «لو أنّ أُمّته وزنت به لمال بهم». الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٦٧٣.

وكذلك الحال في التفاوت الذي بين الفرس الكريم، وبين البرذون المُقرِف [١]. فمن أمكنه أن يُرَقّى بالصناعة أدون هذه الجواهر مرتبةً إلى أعلاها، فأشرف به وبصناعته ما أكرمه وأفضله [٢].

[غاية صناعة الأخلاق كمال الإنسان]

فأمّا الإنسان من بين هذه الجواهر، فهو مستعدّ بضروب من الاستعدادات لضروب من المقامات. وليس ينبغي أن يكون الطمع في استصلاحه على مرتبة واحدة. وهذا شيء يتبيّن فيما بعد بمشيئة اللّه (عزّ وجلّ)، إلّا أنّ الذي ينبغي أن نعلمه الآن أنّ وجود الجوهر الإنساني متعلّق بقدرة فاعله وخالقه، (تعالى وتقدّس إسمه)، فأمّا تجويد جوهره فقد فوّضه إلى الإنسان فهو معلّق بإرادته، فاعرف هذه الجملة إلى أن تلخّص في موضعها إن شاء اللّه تعالى.

وقد تقدّمنا [٣] في صدر هذا الكتاب فقلنا: ينبغي أن نعرف نفوسنا ما هي؟ ولأيّ شيء هي؟ ثمّ قلنا: إنّ لكلّ جوهر موجود كمالاً خاصّاً به، وفعلاً لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء، وقد بيّنّا ذلك غاية البيان في «الرسالة المسْعِدَة» [٤]، وإذا كان ذلك محفوظاً فنحن مضطرّون إلى أن نعرف الكمال الخاصّ بالإنسان والفعل الذي لا يشاركه فيه غيره من حيث هو إنسان، لنحرص على طلبه وتحصيله، ونجتهد في البلوغ إلى غايته ونهايته.

ولمّا كان الإنسان مركّباً لم يجز أن يكون كماله وفعله الخاصّ به كمال بسائطه وأفعالها الخاصّة بها، وإلّا كان وجود المركّب باطلاً، كالحال في الخاتم والسرير. فإذن له فعل خاصّ به من حيث هو مركّب وإنسان لا يشاركه فيه شيء من الموجودات الأُخر، فأفضل الناس

---

١. المُقرف: الذي داني الهُجنة من الفرس وغيره، الذي أُمّه عربيّة لا أبوه. لسان العرب، ج ٩، ص ٢٨١، «قرف».

٢. كذا في «ك، ب، ع، ط». وفي «ف، ص»: «ما أكرمها وأفضلها». وفي «د، أ»: «ما أكرمه وأكرمها».

٣. تقدّم في ص ٨٩.

٤. مراده كتاب «ترتيب السعادات» وأشار إليها في مواضع أُخر.

أقدرهم على إظهار فعله الخاصّ به، وألزمهم له من غير تلوّن فيه ولا إخلال به في وقت دون وقت، وإذا عرف الأفضل فقد عرف الأنقص على اعتبار الضدّ.

فالكمال الخاصّ بالإنسان كمالان؛ وذلك لأنّ له قوّتين: إحداهما العالمة، والأُخرى العاملة؛ فلذلك يشتاق بإحدى القوّتين إلى المعارف والعلوم، ويشتاق بالأُخرى إلى نظم الأُمور وترتيبها. وهذان الكمالان هما اللذان نصّ عليهما الفلاسفة، فقالوا: الفلسفة تنقسم إلى قسمين: الجزء النظري والجزء العملي، فإذا كمل الإنسان الجزء النظري والجزء العملي، فقد سعد السعادة التامّة.

أمّا كماله الأوّل بإحدى قوّتيه ـ أعني العالمة، وهي التي يشتاق بها إلى العلم[١] ـ فهو أن يصير في العلم بحيث يصدق نظره وتصحّ بصيرته وتستقيم رويّته، فلا يغلط في اعتقاد ولا يشكّ في حقيقة، وينتهي في العلم بأُمور الموجودات ـ على الترتيب ـ إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم، ويثق به ويسكن إليه ويطمئنّ قلبه وتذهب حيرته، وينجلي له المطلوب الأخير حتّى يتّحد به. وهذا الكمال قد بيّنّا الطريق إليه، وأوضحنا سبيله في كتب أُخر[٢].

وأمّا الكمال الثاني الذي يكون بالقوّة الأُخرى ـ أعني القوّة العاملة ـ فهو الذي نقصده في كتابنا هذا، وهو الكمال الخُلقي، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصّة بها، حتّى لا تتغالب وحتّى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله ـ بحسب قوّته المميّزة ـ منتظمة مرتّبة كما ينبغي، وينتهي إلى التدبير المدني الذي تُرتّب فيه الأفعال والقوى بين الناس، حتّى ينتظم ذلك الانتظام ويسعدوا سعادةً مشتركةً، كما كان ذلك في الشخص الواحد.

فإذن الكمال الأوّل النظري منزلته منزلة الصورة، والكمال الثاني العملي منزلته منزلة المادّة، وليس يتمّ أحدهما إلّا بالآخر؛ لأنّ العلم مبدأ والعمل تمام، والمبدأ بلا تمام

---

١. في «د، أ»: «العلوم» بدل «العلم».

٢. لمزيد الاطّلاع راجع «الفوز الأصغر» و «ترتيب السعادات».

يكون ضائعاً، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً.

وهذا الكمال هو الذي سمّيناه غرضاً، وذلك أنّ الغرض والكمال بالذات هما شيء واحد، وإنّما يختلفان بالإضافة، فإذا نظر إليه وهو بعد في نفس الإنسان ولم يخرج إلى الفعل فهو غرض، وإذا خرج إلى الفعل وتمّ فهو كمال. وكذلك الحال في كلّ شيء؛ لأنّ البيت إذا كان متصوّراً للباني وكان عالماً بأجزائه وتركيبه وسائر أحواله، كان غرضاً، فإذا أخرجه إلى الفعل وتمّمه كان كمالاً.

فقد صحّ من جميع ما قدّمناه أنّ الإنسان يصير إلى كماله، ويصدر عنه فعله الخاصّ به، إذا علم الموجودات كلّها، أي يعلم كلّيّاتها وحدودها التي هي ذواتها لا أعراضها، وخواصّها التي تصيّرها بلا نهاية، فإنّك إذا علمت كلّيّات الموجودات فقد علمت جزئيّاتها بنحو مّا؛ لأنّ الجزئيّات لا تخرج عن كلّيّاتها، فإذا كملت هذا الكمال فتمّمه بالفعل المنظوم، ورتّب القوى والملكات التي فيك ترتيباً علميّاً كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلى هذه الرتبة فقد صرت عالماً وحدك، واستحقّت أن تسمّى عالماً صغيراً؛ لأنّ صور الموجودات كلّها قد حصلت في ذاتك، فصرت أنت هي بنحو مّا، ثمّ نظّمها بأفعالك على نحو استطاعتك، فصرت فيها خليفةً لمولاك خالق الكلّ، فلم تخطئ فيها ولم تخرج عن نظامه الأوّل الحكمي، فتصير حينئذ عالماً تامّاً.

والتامّ من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي بقاءً سرمديّاً، فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم؛ لأنّك بهذا الكمال مستعدّ لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً، وقد قربت منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينك وبينه حجاب.

وهذه هي الرتبة العليا والسعادة القصوى. ولولا أنّ الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة في ذاته وتكميل صورته بها وإتمام نقصانه بالترقّي إليها لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوات الأُخر، أو كسبيل أشخاص النبات في مصيرها إلى الفناء بالاستحالات التي تلحقها، والنقصانات التي لا سبيل إلى تماماتها، ولاستحال فيه البقاء

الأبدي والنعيم السرمدي بمجاورة ربّ العالمين [١] ودخول جنّته.

ومن لا يتصوّر هذه الحالة ولا ينتهي إلى علمها من المتوسّطين في العلم، يقع له شكوك، فيظنّ أنّ الإنسان إذا انتقض [٢] تركيبه الجسماني بطل وتلاشى، كالحال في الحيوانات الأُخر والنبات، فحينئذ يستحقّ اسم الإلحاد، ويخرج عن سمة الحكمة وسنّة الشريعة.

[كمال الإنسان ليس في اللذّات الحسّيّة]

وقد ظنّ قوم [٣] أنّ كمال الإنسان وغايته هما في اللذّات الحسّيّة، وأنّها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى، وظنّوا أنّ جميع قواه الأُخر إنّما ركّبت فيه من أجل هذه اللذّات والتوصّل إليها، وأنّ النفس الشريفة التي سمّيناها ناطقةً إنّما وهبت له ليرتّب بها الأفعال ويميّزها، ثمّ يوجّهها نحو هذه اللذّات لتكون الغاية الأخيرة هي حصولها له على النهاية والغاية. وظنّوا أيضاً أنّ قوى النفس الناطقة ـ أعني الذُكر والحفظ والرويّة ـ كلّها تراد تلك الغاية. قالوا: وذلك أنّ الإنسان إذا تذكّر اللذّة التي كانت حصلت له بالمطاعم والمشارب والمناكح اشتاق إليها وأحبّ معاودتها، فقد صارت منفعة الذُكر والحفظ إنّما هي اللذّة وتحصيلها. ولأجل هذه الظنون التي وقعت لهم جعلوا النفس المميّزة الشريفة كالعبد الممتهن، وكالأجير المستعمل في خدمة النفس الأُخرى الشهويّة؛ لتخدمها في المآكل والمشارب والمناكح، وترتّبها لها وتعدّها إعداداً كاملاً موافقاً.

وهذا هو رأي الجمهور من العامّة الرعاع وجهّال الناس السقّاط، وإلى هذه الخيرات التي جعلوها غاياتهم تشوّقوا عند ذكر الجنّة والقرب من بارئهم (عزّ وجلّ)، وهي التي يسألونها

---

١. في «د، أ، ح»: «بالمصير إلى ربّه» بدل «بمجاورة ربّ العالمين».

٢. كذا في «أ»، وفي سائر النسخ: «انتقص» بدل «انتقض».

٣. لعلّ مراده: Arisippus، simple sensory hedonism.

See: "Arisippus the Elder", by Voula in Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.1, p. 380.

الربّ (تبارك وتعالى) في دعواتهم وصلواتهم، وإذا خلوا بالعبادات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها؛ فإنّما ذلك منهم على جهة المتاجرة والمرابحة في هذه بعينها، كأنّهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات، إلّا أنّك تجدهم مع هذا الاعتقاد وهذه الأفعال إذا ذكر عندهم الملائكة والخلق الأعلى الأشرف، وما نزّههم اللّه عنه من هذه القاذورات علموا أنّهم بالجملة [١] أقرب إلى اللّه (عزّ وجلّ) وأعلى رتبةً من الناس، وأنّهم غير محتاجين إلى شيء من حاجات البشر، بل يعلمون أنّ خالقهم وخالق كلّ شيء (تعالى)، الذي تولّى إبداع الكلّ هو منزّه عن هذه الأشياء، متعالٍ عنها، غير موصوف باللذّة والتمتّع مع التمكّن من اتّخاذها [٢] لنفسه، وأنّ الناس يشاركون في هذه اللذّات الخنافس والديدان وصغار الحشرات الهمج من الحيوان، وإنّما يناسبون الملائكة بالعقل والتمييز. ثمّ يجمعون بين هذا الاعتقاد والاعتقاد الأوّل، وهذا هو العجب العجيب.

وذلك أنّهم يرون عياناً ضروراتهم بالأذى الذي يلحقهم بالجوع والعري وضروب النقصانات، وحاجاتهم إلى مداواتها بما يدفعها عنهم، فإذا زالت آثارها وعادوا إلى حال السلامة منها التذّوا بذلك ووجدوا للراحة لذّةً، ولا يشعرون أنّهم إذا اشتاقوا إلى لذّة المآكل فقد اشتاقوا أوّلاً إلى ألم الجوع، وذلك أنّهم إن لم يألموا بالجوع لم يلتذّوا بالأكل. وهكذا الحال في سائر اللذّات الأُخر، إلّا أنّ هذه الحال في بعضها أظهر منها في بعض.

وسنتكلّم [٣] على أنّ صورة الجميع واحدة، وأنّ اللذّات كلّها إنّما تحصل للملتذّ بعد آلام تلحقه، وأنّ كلّ لذّة حسّيّة إنّما هي خلاص من أذى، أو ألم في غير هذا الموضع. وسيظهر عند ذلك أنّ من رضي لنفسه بتحصيل اللذّات البدنيّة، وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضي بأخسّ العبوديّة لأخسّ الموالي؛ لأنّه يُصَيِّر نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة

---

١. في «ك، د، أ»: «علموا بالجملة أنّهم» بدل «علموا أنّهم بالجملة».

٢. في «د، أ»: «إيجادها» بدل «اتّخاذها».

٣. راجع المقالة الثالثة، أقسام اللذّة.

عبداً للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال.

وقد تعجّب جالينوس في كتابه الذي سمّاه «أخلاق النفس»[١] من هذا الرأي، وكثر استجهاله للقوم الذين هذه مرتبتهم من العقل، إلّا أنّه قال: إنّ هؤلاء الخبثاء الذين سيرتهم أسوأ السير وأردؤها، إذا وجدوا إنساناً هذا رأيه ومذهبه نصروه ونوّهوا به ودعوا إليه؛ ليوهموا بذلك أنّهم غير متفرّدين بهذه الطريقة؛ لأنّهم يظنّون أنّهم متى وصفوا أهل الفضل والنبل من الناس بمثل ما هم عليه كان ذلك عذراً لهم، وتمويهاً على قوم آخرين في مثل طريقتهم. وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بإيهامهم أنّ الفضيلة هي ما تدعوهم إليه طبيعة البدن من الملاذ، وأنّ تلك الفضائل الأُخر الملكيّة إمّا أن تكون باطلةً ليست بشيء البتّة، وإمّا أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس، والناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات، فيكثر أتباعهم ويقلّ الفضلاء فيهم.

وإذا تنبّه الواحد بعد الواحد منهم على أنّ هذه اللذّات إنّما هي لضرورة الجسد، وأنّ بدنه مركّب من الطبائع المتضادّة ـ أعني الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ـ وأنّه إنّما يعالج بالمآكل والمشارب أمراضاً تحدث به عند الانحلال؛ ليحفظ تركيبه أبداً على حالة واحدة ما أمكن ذلك فيه، وأنّ علاج المرض ليس بسعادة تامّةً، والراحة من الألم ليس بغاية مطلوبة ولا خير محض، وأنّ السعيد التامّ هو من لا يعرض له مرض البتّة، وعرف مع ذلك أنّ الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم اللّه بقربه لا تلحقهم هذه الآلام، فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب، وأنّ اللّه تعالى منزّه متعالٍ عن هذه الأوصاف، عارضوه بأنّ بعض البشر أشرف من الملائكة، وأنّ اللّه أجلّ من أن يذكر مع الخلق، وشاغبوه وسفّهوا رأيه وأوقعوا له شبهاً باطلةً، حتّى يشكّ في صحّة ما تنبّه عليه وأرشده عقله إليه.

---

١. لعلّ مراده كتاب «الأخلاق» لجالينوس. راجع الفلسفة الإسلاميّة، ج ١٠٠، ص ٨٣؛ رسالة حنين بن إسحاق إلى عليّ بن يحيى، ص ٦٠.

والعجب الذي لا ينقضي هو أنّهم ـ مع رأيهم هذا ـ إذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها، واستهان بالتمتّع واللذّة، وصام وطوى واقتصر على نبات الأرض عظّموه، وكثر تعجّبهم منه، وأهّلوه للمراتب العظيمة، وزعموا أنّه صفيّ اللّه ووليّه، وأنّه شبيه بالمَلَك، وأنّه أرفع طبقة من البشر، ويخضعون له ويذلّون غاية الذلّ، ويعدّون أنفسهم أشقياء بالإضافة إليه؛ والسبب في ذلك هو أنّهم ـ وإن كانوا من أفْنِ[١] الرأي وسفاهته ـ على ما ترى، فإنّ فيهم من تلك القوّة الأُخرى الكريمة المميّزة ـ وإن كانت ضعيفةً ـ ما يريهم فضيلة ذوي الفضائل، فيضطرّون إلى إكرامهم وتعظيمهم.

[مراتب الإنسان بحسب مراتب قوى النفس]

وإذا كانت القوى ثلاثاً ـ كما قلنا مراراً ـ فأدونها النفس البهيميّة، وأوسطها النفس السبعيّة، وأشرفها النفس الناطقة. والإنسان إنّما صار إنساناً بأفضل هذه النفوس، أعني الناطقة، وبها شارك الملائكة، وبها باين البهائم، فأشرف الناس من كان حظّه من هذه النفس أكثر، وانصرافه إليها أتمّ وأوفر. ومن غلبت عليه إحدى النفسين الأُخريين انحطّ عن مرتبة الإنسانيّة بحسب غلبة تلك النفس عليه.

فانظر (رحمك اللّه) أين تضع نفسك؟ وأين تحبّ أن تنزل من المنازل التي رتّبها اللّه (عزّ وجلّ) للموجودات؟! فإنّ هذا أمر موكول إليك، مردود إلى اختيارك، فإن شئت فأنزل في منازل البهائم؛ فإنّك تكون منهم! وإن شئت فأنزل في منازل السباع! وإن شئت فأنزل في منازل الملائكة وكن منهم.

وفي كلّ واحدة[٢] من هذه المراتب مقامات كثيرة، فإنّ بعض البهائم أشرف من بعض،

---

١. الأَفْنُ: النَقْصُ، ورجل أفين: أي ناقص العقل، والأَفَنُ، بالتحريك: ضعف الرأي. لسان العرب، ج ١٣، ص ١٩، «أفن».

٢. في النسخ: «واحد» وما أثبتناه هو الصحيح.

وذلك لقبول التأديب؛ لأنّ الفرس إنّما شرف على الحمار؛ لقبوله الأدب، وكذلك البازي في فضله على الغراب.

وإذا تأمّلت الحيوان كلّه وجدت القابل للتأديب الذي هو أثر النطق ـ أعني النفس الناطقة ـ أفضل من سائره. وهو يتدرّج في ذلك إلى أن يصير إلى الحيوان الذي هو في أُفق الإنسان ـ أعني الذي هو أكمل البهائم ـ وهو في أخسّ مرتبة الإنسانيّة، وذلك أنّ أخسّ الناس هو من كان قليل العقل قريباً من البهيميّة، وهم القوم الذين في أقاصي الأرض المعمورة، وسكّان آخر ناحية الجنوب والشمال، لا ينفصلون عن القرود إلّا بشيء يسير من التمييز، وبذلك القدر يستحقّون اسم الإنسانيّة. ثمّ يتميّزون ويتزايدون في هذا المعنى حتّى يبلغوا إلى وسط الأقاليم، ويعتدل فيهم المزاج القابل لصورة العقل، فيصير فيهم العاقل التامّ والمميّز العالم. ثمّ يتفاضلون أيضاً في هذا المعنى إلى أن يصيروا إلى غاية ما يمكن الإنسان أن يبلغ إليه من قبول قوّة العقل والنطق، فيصير حينئذ في الأُفق الذي بين الإنسان والمَلَك، ويصير فيهم القابل للوحي والمطيق لحمل الحكمة، فتفيض عليه قوّة العقل، ويسنح له[1] نور الحقّ، ولا حالة للإنسان أعلى من هذه مادام إنساناً.

ثمّ ارجع القهقرى إلى النظر في الرتبة الناقصة التي هي أدون مراتب الإنسانيّة، فإنّك تجد القوم الذين تضعف فيهم القوّة الناطقة ـ وهم القوم الذين ذكرنا أنّهم في أُفق البهائم ـ تقوى فيهم النفس البهيميّة، فيميلون إلى شهواتها المأخوذة بالحواسّ، كالمأكول والمشروب والملبوس وسائر اللذّات[2] البهيميّة الشبيهة بها. وهؤلاء هم الذين تجذبهم الشهوات القويّة بقوّة نفوسهم البهيميّة حتّى يرتكبوها ولا يرتدعوا عنها، وبقدر ما يكون فيهم من القوّة العاقلة يستحيون منها حتّى يستتروا بالبيوت، ويتواروا بالظلمات إذا همّوا بلذّة تخصّهم. وهذا الحياء منهم هو الدليل على قبحها؛ فإنّ الجميل بالإطلاق هو الذي يُتَظاهر به

---

١. كذا في «ف»، وفي سائر النسخ: «إليه» بدل «له»، وفي «ع، ح»: «يسبّح إليه».

٢. في «م، ع، ط، ح ك، ب»: «النزوات» بدل «اللذّات»، وفي «د»: «الشهوات».

ويُستحبّ إخراجه وإذاعته. وهذا القبح ليس بشيء أكثر من النقصانات اللازمة للبشر، وهي التي يشتاقون إلى إزالتها، فأفحشها وأنقصها هو أنقصها أحوجها إلى الستر والدفن.

ولو سألت القوم الذين يعظّمون أمر اللذّة، ويجعلونها الخير المطلوب والغاية الإنسانيّة: لِمَ تكتمون الوصول إلى أعظم الخيرات عندكم؟! وما بالكم تعدّون مواقعتها خيراً ثمّ تسترونها، وترون سترها وكتمانها فضيلةً ومروءةً وإنسانيّةً، والمجاهرة بها وإظهارها بين أهل الفضل وفي مجامع الناس خساسةً وَقِحَةً؟! لظهر من انقطاعهم وتبلّدهم في الجواب ما تعلم به سوء مذهبهم وخبث سيرتهم. وأقلّهم حظّاً من الإنسانيّة، إذا رأى إنساناً فاضلاً احتشمه ووقّره، وأحبّ أن يكون مثله، إلّا الشاذّ منهم الذي بلغ من خساسة الطبع ونزارة الإنسانيّة ووقاحة الوجه إلى أن يقيم على نصرة ما هو عليه، من غير محبّة لرتبة من هو أفضل منه.

[الطريق إلى بلوغ الكمال]

فإذن يجب على العاقل أن يعرف ما ابتلى به الإنسان من هذه النقصانات التي في جسمه، وحاجاته الضروريّة إلى إزالتها وتكميلها:

إمّا بالغذاء الذي يحفظ به اعتدال مزاجه وقوام حياته، فينال منه بقدر الضرورة في كماله، ولا يطلب اللذّة بعينها بل قوام الحياة الذي تتبعه اللذّة، فإن تجاوز ذلك قليلاً فبقدر ما يحفظ رتبته في مروءته، ولا ينسب إلى الدناءة والبخل بحسب حاله ومرتبته بين الناس.

وإمّا باللباس الذي يدفع به أذى الحرّ والبرد ويستر العورة، فإن تجاوز ذلك فبقدر ما لا يستحقر ولا ينسب إلى الشحّ على نفسه، وإلى أن يسقط بين أقرانه وأهل طبقته.

وإمّا بالجماع الذي يحفظ نوعه وتبقى به صورته ـ أعني طلب النسل ـ فإن تجاوز ذلك فبقدر ما لا يخرج به عن السنّة، ولا يتعدّى ما يملكه إلى ما يملك غيره.

ثمّ يلتمس الفضيلة في نفسه العاقلة التي بها صار إنساناً، وينظر إلى النقصانات التي في

هذه النفس خاصّةً، فيروم تكميلها بطاقته وجهده، فإنّ هذه هي الخيرات التي لا تستر، وإذا وصل إليها لا يمتنع منها بالحياء، ولا يتوارى عنها بالحيطان والظلمات، ويتظاهر بها أبـداً بين الناس وفي المحافل، وهي التي بها يكون بعض الناس أفضل من بعض، وبعضهم أكثر إنسانيّةً من بعض. ويغذو هذه النفس بغذائها الموافق لها المتمّم لنقصاناتها، كما يغذو تلك بأغذيتها الملائمة لها، فإنّ غذاء هذه هو العلم والزيادة في المعقولات، والارتياض بالصدق في الآراء، وقبول الحقّ حيث كان ومع من كان، والنفور من الباطل والكذب كيف كان ومن أين جاء.

فمن اتّفق له في الصبا أن يربّى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائـطها حـتّى يتعوّدها، ثمّ ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتّى يتأكّد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثمّ ينظر في الحساب والهندسة حـتّى يـتعوّد صـدق القـول وصـحّة البـرهان فلا يسكن إلّا إليها، ثمّ يتدرّج ـ كما رسمناه في كتابنا الموسوم بترتيب \السعادا\ت ومنازل \العلوم ـ حتّى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان، فهو السعيد الكامل. فليُكثر حمد اللّه (عزّوجلّ) على الموهبة العظيمة والمنّة الجسيمة.

ومن لم يتّفق له ذلك في مبدأ نشوئه، ثمّ ابتلي بأن يـربّيه والداه [١] عـلى روايـة الشـعر الفاحش وقبول أكاذيبه، واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذّات ـ كما يوجد في شعر امرئ القيس [٢] والنابغة [٣] وأشباههما ـ ثمّ صار بعد ذلك إلى رؤساء يـقرّبونه عـلى روايتها وقول مثلها، ويجزلون له العطيّة، وامتُحن بأقران يساعدونه عـلى تـناول اللـذّات الجسمانيّة، ومال طبعه إلى الاستكثار من المطاعم والمشارب والمراكب والزينة وارتباط

---

١. في «ف، د»: «والده».

٢ و٣. امرؤ القيس هو جندح، أو سليمان بن حجر بن حارث بن عمر الكندي و نابغة الذبياني هو زياد بن معاوية بن ذباب من مشاهير شعراء الجاهلية، ومن أصـحاب المـعلّقات السـبع المشـهورة. راجـع ريـحانة الأدب، ج ١، ص ١٧٥؛ وج ٦، ص ٨٧.

الخيل الفُرَّه[1] والعبيد الرُوقة[2] ـ كما اتّفق لي مثل ذلك في بعض الأوقات ـ ثمّ انهمك فيها واشتغل بها عن السعادة التي أُهّل لها فليعدّ جميع ذلك شقاءً لا نعيماً، وخسراناً لا ربحاً، وليجتهد على التدريج إلى فطام نفسه منها، وما أصعب ذلك! إلّا أنّه على كلّ حال خير من التمادي في الباطل.

وليعلم الناظر في هذا الكتاب أنّني خاصّةً قد تدرّجت إلى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة، وجاهدتها جهاداً عظيماً، ورضيت لك أيّها الفاحص عن الفضائل والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي، بل تجاوزت في النصيحة لك إلى أن أشرت عليك بما فاتني في ابتداء أمري لتدركه أنت، ودللتك على طريق النجاة قبل أن تتيه في مفاوز الضلالة، وقدّمت لك السفينة قبل أن تغرق في بحور المهالك. فاللّه اللّه في نفوسكم معاشر الإخوان والأولاد! استسلموا للحقّ، وتأدّبوا بالأدب الحقيقي لا المزوّر، وخذوا الحكمة البالغة، وانتهجوا الصراط المستقيم، وتصوّروا حالات أنفسكم، وتذكّروا قواها.

[النفوس الثلاث وتهذيبها]

واعلموا أنّ أصحّ مثل ضرب لكم في نفوسكم الثلاث ـ التي مرّ ذكرها في المقالة الأُولى ـ مثل ثلاثة حيوانات مختلفة في رباط واحد: ملك وسبع وخنزير، فأيّها غلب بقوّته قوّة الباقين كان الحكم له.

وليعلم من تصوّر هذا المثل أنّ النفس لمّا كانت جوهراً غير جسم، ولا فيها شيء من قوى الجسم وأعراضه ـ كما بيّنّا ذلك في صدر هذا الكتاب ـ كان اتّحادها واتّصالها بخلاف اتّحاد الأجسام واتّصال بعضها ببعض؛ وذلك أنّ هذه الأنفس الثلاث إذا اتّصلت صارت شيئاً

---

١. الفُرَّة: جمع فارِهٍ، أي رائع ونشيط. وفي الحديث جريج: دابّة فارهة، أي نشيطة حادّة قويّة. لسان العرب، ج ١٣، ص ٥٢١، وفي «ع، م، ك، ص»: «الغرّ» بدل «الفرّة»، جمع أغرّ وصف للفرس.

٢. الرُّوَقة: الجميل جداً من الناس، يقال: غلمان رُوقة: أي حسان. لسان العرب، ج ١٠، ص ١٣٤، «روق».

واحداً، ومع أنّها تكون شيئاً واحداً فهي باقية التغاير باقية القوى، تثور الواحدة بعد الواحدة، حتّى كأنّها لم تتّصل بالأُخرى ولم تتّحد بها، وتستخذي[١] أيضاً الواحدة للأُخرى حتّى كأنّها غير موجودة ولها قوّة تنفرد بها. وذلك أنّ اتّحادها ليس بأن تتّصل نهاياتها، ولا بأن تتلاقى سطوحها، كما يكون ذلك في الأجسام، بل تصير في بعض الأحوال شيئاً واحداً، وفي بعض الأحوال أشياء مختلفةً، بحسب ما تهيج قوّة بعضها أو تسكن.

ولذلك قال قوم: إنّ النفس واحدة ولها قوى كثيرة. وقال الآخرون: بل هي واحدة بالذات، كثيرة بالعرض وبالموضوع. وهذا شيء يخرج الكلام فيه عن غرض الكتاب، وسيمرّ بك في موضعه. وليس يضرّك في هذا الوقت أن تعتقد أيّ هذه الآراء شئت، بعد أن تعلم أنّ بعض هذه كريمة أديبة بالطبع، وبعضها مهينة عادمة للأدب بالطبع، وليس فيها استعداد لقبول الأدب، وبعضها عادمة للأدب إلّا أنّها تقبل التأديب وتنقاد للتي هي أديبة.

أمّا الكريمة الأديبة بالطبع فالنفس الناطقة. وأمّا العادمة للأدب، وهي مع ذلك غير قابلة له، فهي النفس البهيميّة. وأمّا التي عدمت الأدب، ولكنّها تقبّله وتنقاد له، فهي النفس الغضبيّة، وإنّما وهب اللّه (عزّ وجلّ) لنا هذه النفس خاصّةً لنستعين بها على تقويم البهيميّة التي لا تقبل الأدب.

وقد شبّه القدماء[٢] الإنسان وحاله في هذه الأنفس الثلاث بإنسان راكب بهيمة قويّة يقود كلباً أو فهداً للقنص، فإن كان الإنسان من بينهم هو الذي يروض دابّته وكلبه، يصرفهما ويطيعانه في سيره وتصيّده وسائر تصرّفاته، فلا شكّ في رغد العيش المشترك بين الثلاثة وحسن أحواله؛ لأنّ الإنسان يكون مرفّهاً في مطالبه، يجري فرسه حيث يحبّ وكما يحبّ[٣]، ويطلق كلبه أيضاً كذلك، فإذا نزل واستراح أراحهما معه وأحسن

---

١. تستخذي: أي تخضع. راجع الصحاح، ج ٤، ص ٢٣٢٦، «خذا».

٢. إشارة إلى قول أرسطوطاليس في كتابه النفس، ص ١٥٩.

٣. في «م»: «يجب وكما يجب» بدل «يحبّ وكما يحبّ».

القيام عليهما، وأزاح علّتهما في المطعم والمشرب وكفاية الأعداء وغير ذلك من مصالحهما.

وإذا كانت البهيمة هي الغالبة ساءت حال الثلاثة كلّها، وكان الإنسان مضعوفاً عندها، فلم تطع فارسها وغلبت، فإن رأت عشباً من بعيد عَدَتْ نحوه وتعسّفت في عَدْوها، وعدلت عن الطريق والنهج، فاعترضتها الأودية والوهاد[1] والشوك والشجر، فتقحّمتها وتورّطت فيها، ولحق فارسها ما يلحق مثله في هذه الأحوال، فيصيبها جميعاً من أنواع المكاره والإشراف على الهلكة ما لا خفاء به.

وكذلك إن قوِيَ الكلب لم يطع صاحبه، فإن رأى من بعيد صيداً أو ما يظنّه صيداً أخذ نحوه، فجذب الفرس وفارسه، ولحق الجميع من الضرّ والضرر أضعاف ما ذكرناه.

وفي تصوّره هذا المثل الذي ضربه القدماء تنبيه على حال هذه النفوس بعضها عند بعض، ودلالة على ما وهبه اللّه (عزّ وجلّ) للإنسان، ومكّنه منه وعرضه له، وما يضيّعه بعصيان خالقه تعالى فيها عند إهمال السياسة واتّباعه أمر هاتين القوّتين وتعبّده لهما، وهما اللتان ينبغي أن تتبعاه بتأمّره عليهما.

فمن أسوأ حالاً ممّن أهمل سياسة اللّه (عزّ وجلّ)، وضيّع نعمته عليه، وترك هذه القوى فيه هائجةً مضطربةً تتغالب، وصار الرئيس منها مرؤوساً، والملك فيها مستعبداً، تتقلّب معها في المهالك حتّى تتمزّق ويتمزّق هو أيضاً معها؟! نعوذ باللّه من الانتكاس في الخلق الذي سببه طاعة الشياطين واتّباع الأبالسة، فليست الإشارة بها إلى غير هذه القوى التي وصفناها ووصفنا أحوالها. ونسأل اللّه عصمته ومعونته على تهذيب هذه النفوس، حتّى ننتهي فيها إلى طاعته التي هي نهاية[2] مصالحنا، وبها نجاتنا وخلاصنا إلى الفوز الأكبر والنعيم السرمد.

---

١. الوهاد: الأرض المنخفضة، والوَهدُ: يكون اسماً للحفرة. تاج العروس، ج ٥، ص ٣٢٩، «وهد».

٢. أضفناها من «د» لمقتضى السياق.

وقد شبّه الحكماء مَنْ أهمل سياسة نفسه العاقلة، وترك سلطان الشهوة ومحبّة الكرامة تستولي عليها، برجل معه ياقوتة شريفة حمراء لا قيمة لها [١] من الذهب والفضّة جلالةً ونفاسةً، وكان بين يديه نار تضطرم فرماها في جاحمها [٢] حتّى صارت كِلْساً لا منفعة فيها، فخسرها وخسر ضروب منافعها.

فقد علمنا الآن أنّ النفس العاقلة إذا عرفت شرف نفسها، وأحسّت بمرتبتها من اللّه (عزّ وجلّ) أحسنت خلافته في ترتيب هذه القوى وسياستها، ونهضت ـ بالقوّة التي أعطاها اللّه إيّاها ـ إلى محلّها من كرامة اللّه، ومنزلتها من العلوّ والشرف، ولم تخضع للسبع ولا للبهيمة، بل تقوّم النفس الغضبيّة التي سمّيناها سبعيّة، وتقودها إلى الأدب بحملها على حسن طاعتها، ثمّ تستنهضها في أوقات هيجان النفس البهيميّة وحركتها إلى الشهوات، حتّى تقمع بهذه سلطان تلك، وتستخدمها في تأديبها، وتستعين بقوّة هذه على تأبّي تلك؛ وذلك أنّ هذه النفس الغضبيّة قابلة للأدب، قويّة على قمع الأُخرى كما قلنا، وتلك النفس البهيميّة عادمة للأدب غير قابلة له.

وأمّا النفس الناطقة ـ أعني العاقلة ـ فهي كما قال أفلاطن [٣] بهذه الألفاظ:

> أمّا هذه فبمنزلة الذهب في اللين والانعطاف، وأمّا تلك فبمنزلة الحديد في الصلابة والامتناع. فإن أنت آثرت الفعل الجميل في وقت، وجاذبتك القوّة الأُخرى إلى اللذّة وإلى خلاف ما آثرت فاستعن بقوّة الغضب، التي تثور وتهيج بالأنفة والحميّة، واقهر بها النفس البهيميّة، فإن غلبتك مع ذلك ثمّ ندمت وأنفت فأنت في طريق الصلاح، فتمّم عزيمتك، واحذر أن تعاودك بالطمع فيك والغلبة لك. فإن لم تفعل ذلك ولم تكن العقبى

---

١. كذا في النسخ، والصواب أن يقال: «لا تُقَدَّرُ بثمن» بدل «لا قيمة لها».

٢. كذا في «ع، ط، م». وفي سائر النسخ: «حباحبها» بدل «جاحمها». نار الحباحب، هي ما اقتدح من شرر النار في الهواء (كتاب العين، ج ٣، ص ٣١، «حبب»). والجاحِمُ: تَوَقُّدُ النار والتهابها. راجع لسان العرب، ج ١٢، ص ٨٤، «جحم».

٣. راجع أفلاطون، الجمهوريّة، ج ١، ص ١٧٤.

في الغلبة لك كنت كما قال الحكيم الأوّل: إنّي أرى أكثر الناس يدّعون محبّة الأفعال الجميلة، ثمّ لا يحتملون المؤونة فيها على علمهم بفضلها، فيغلبهم الترفّه ومحبّة البطالة، فلا يكون بينهم وبين من لا يحبّ الجميل فرق إذا لم يحتملوا [١] مؤونة الصبر، ويصيروا إلى تمام ما آثروه وعرفوا فضله. واذكر مثل البئر التي تردّى فيها البصير والأعمى، فيكونان في الهلكة سواء، إلّا أنّ الأعمى أعذر.

ومَنْ وصل من هذه الآداب إلى مرتبة يعتدّ بها، واكتسب بها الفضائل التي عددناها، فقد وجب عليه تأديب غيره، وإفاضة ما أعطاه اللّه تعالى على أبناء جنسه.

فصل في تأديب الأحداث والصبيان خاصّةً

(نقلت أكثره من كتاب بروسن [٢])

قد قلنا فيما تقدّم: إنّ أوّل قوّة تظهر في الإنسان أوّل ما يكون هي القوّة التي يشتاق بها إلى الغذاء الذي هو سبب كونه حيّاً، فيتحرّك بالطبع إلى اللبن، ويلتمسه من الثدي الذي هو معدنه من غير تعليم ولا توقيف، وتحدث له مع ذلك قوّة على التماسه بالصوت الذي هو مادّته، ودليله الذي يدلّ به على اللذّة والأذى. ثمّ تتزيّد [٣] فيه هذه القوّة، ويتشوّق بها أبداً إلى الازدياد والتصرّف بها في أنواع الشهوات، ثمّ تحدث فيه قوّةً على التحرّك ونحوها بالآلات التي تخلق له، ثمّ يحدث له الشوق إلى الأفعال التي تحصّل له هذه، ثمّ تحدث له من الحواس قوّةً على تخيّل الأُمور، وترتسم في قوّته الخياليّة مثالات فيتشوّق إليها، ثمّ تظهر فيه قوّة الغضب التي يشتاق بها إلى دفع ما يؤذيه، ومقاومة ما يمنعه من منافعه، فإن أطاق بنفسه أن

---

١. في «م»: «يتحمّلوا» بدل «يحتملوا».

٢. كذا في النسخ. وقد صحّحه المستشرق كراوس وقال أنّه: «بريسن Bryson» مفكّر يوناني وله كتاب في تدبير الرجل لمنزله. راجع ص ٥٥ (المقدّمة).

٣. كذا في النسخ، والصواب: «تزيد» أو «تتزايد».

ينتقم من مؤذياته انتقم منها، وإلّا التمس معونة غيره وانتصر بوالديه بالتصويت والبكاء.

ثمّ يحدث له الشوق إلى تمييز الأفعال الإنسانيّة خاصّةً أوّلاً أوّلاً [١]، حتّى يصير إلى كماله في هذا التمييز، فيسمّى حينئذ عاقلاً.

وهذه القوى كثيرة، وبعضها ضروريّة في وجود الأُخرى إلى أن ينتهي إلى الغاية الأخيرة، وهي التي لا تراد لغاية أُخرى، وهي الخير المطلق الذي يتشوّقه الإنسان من حيث هو إنسان. فأوّل ما يحدث فيه من هذه القوّة الحياء، وهو الخوف من ظهور شيء قبيح منه؛ ولذلك قلنا: إنّ أوّل ما ينبغي أن يتفرّس في الصبيّ ويستدلّ به على عقله الحياء، فإنّه يدلّ على أنّه قد أحسّ بالقبيح، ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنّبه، و يخاف أن يظهر منه أو فيه.

فإذا نظرت إلى الصبيّ فوجدته مستحيياً مطرقاً [٢] بطرفه إلى الأرض، غير وقّاح الوجه، ولا محدّق إليك، فهو أوّل دليل نجابته، والشاهد لك على أنّ نفسه قد أحسّت بالجميل والقبيح، وأنّ حياءه هو انحصار نفسه خوفاً من قبيح يظهر منه، وهذا ليس بشيء أكثر من إيثار الجميل والهرب من القبيح بالتمييز والعقل.

وهذه النفس مستعدّة للتأديب، صالحة للعناية، لا يجب أن تهمل، ولا تترك، ومخالطة الأضداد الذين يفسدون بالمقارنة والمداخلة من كان بهذه الحال من الاستعداد لقبول الفضيلة. فإنّ نفس الصبيّ ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، ولا لها رأي وعزيمة تميلها من شيء إلى شيء، فإذا نقش بصورة وقبلها نشأ عليها واعتادها.

فالأولى بمثل هذه النفس أن تنبّه أبداً على حبّ الكرامة، ولا سيّما ما يحصل له منها بالدين دون المال، وبلزوم سننه ووظائفه، ثمّ يُمدح الأخيار عنده، ويُمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه، ويخوّف من المذمّة على أدنى قبيح يظهر منه، ويؤاخذ باشتهائه

---

١. كذا في النسخ، والأنسب: «أوّلاً فأوّلاً».

٢. في «م» إضافة: «رامياً».

للمآكل والمشارب والملابس الفاخرة، يزيّن عنده ظَلَفُ[١] النفس، والترفّع عن الحرص في المآكل خاصّةً وفي اللذّات عامّةً، ويحبّب إليه إيثار غيره على نفسه في الغذاء، والاقتصار على الشيء المعتدل، والاقتصاد في التماسه.

ويعلّم أنّ أولى الناس بالملابس الملوّنة والمنقوشة النساء اللاتي يتزيّن للرجال، ثمّ العبيد والخَول[٢]، وأنّ الأحسن بأهل النبل والشرف من اللباس البياض وما أشبهه، حتّى إذا تربّى على ذلك، وسمعه من كلّ من يقرب منه وتكرّر عليه، لم يترك مخالطة من سمع منه ضدّ ما ذكرته، لا سيّما من أترابه ومن كان في مثل سنّه ممّن يعاشره ويلاعبه. وذلك أنّ الصبيّ في ابتداء نشوئه يكون ـ على الأكثر ـ قبيح الأفعال، إمّا كلّها وإمّا أكثرها؛ فإنّه يكون كذوباً يخبر ويحكي ما لم يسمعه ولم يره، ويكون حسوداً سروقاً نموماً لجوجاً، ذا فضول ومَحك[٣] وكياد[٤]، أضرّ شيء بنفسه وبكلّ أمر يلابسه، ثمّ لا يزال به التأديب والسنن[٥] والتجارب حتّى ينتقل في أحوال بعد أحوال؛ فلذلك ينبغي أن يؤخذ مادام طفلاً بما ذكرناه ونذكره.

ثمّ يطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار التي تجري مجرى ما تعوّده بالأدب، حتّى يتأكّد عنده ـ بروايتها وحفظها والمذاكرة بها ـ جميع ما قدّمنا ذكره، ويحذّر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله، وما يوهمه أصحابها أنّه ضرب من الظرف ورقّة الطبع، فإنّ هذا الباب مفسدة للأحداث جدّاً.

ثمّ يمدح بكلّ ما يظهر منه من خُلق جميل وفعل حسن، ويكرم عليه، فإن خالف في

---

١. الظَّلَف: الشدّة والبؤس والخشونة: النهاية لابن الأثير، ج ٣، ص ١٥٩، «ظلف».

٢. الخَول: ما أعطاك اللّه من النعم والعبيد والإماء وغيرهم. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٥٤٤، «خال».

٣. مَحك: كمنع، أي لجّ. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٦٥، «محك».

٤. الكياد: المُكايَدَة، وهي التدبير على سبيل الحيلة والمَكْر. لسان العرب، ج ٣، ص ٣٨٣، «كيد»؛ وفي «ط»: الكنّاد. أي البخيل والعاصي. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٦٣١.

٥. كذا في «م، ح» وفي سائر النسخ: «السنّ» بدل «السنن».

بعض الأوقات ما ذكرته فالأولى أن لا يوبّخ عليه ولا يكاشف بأنّه أقدم عليه، بل يتغافل عنه تغافل من لا يخطر بباله أنّه قد تجاسر على مثله ولا همَّ به، لا سيّما إن ستره الصبيّ واجتهد في أن يخفي ما فعله على الناس، فإن عاد فليوبّخ عليه سرّاً، وليعظّم عنده ما أتاه، ويحذّر من معاودته، فإنّك إن عوّدته التوبيخ والمكاشفة حملته على الوقاحة، وحرّضته على معاودة ما كان استقبحه، وهان عليه سماع الملامة في ركوب القبائح من اللذّات التي تدعو إليها نفسه. وهذه اللذّات كثيرة جدّاً.

والذي ينبغي أن يبدأ به في تقويمها أدب المطاعم، فيفهم أوّلاً أنّها إنّما تراد للصحّة لا للذّة، وأنّ الأغذية كلّها إنّما خلقت وأُعدّت لنا لتصحّ بها أبداننا وتصير مادّةً لحياتنا، فهي تجري مجرى الأدوية، يداوى بها الجوع والألم الحادث منه. فكما أنّ الدواء لا يراد للذّة، ولا يستكثر منه للشهوة، فكذلك الأطعمة لا ينبغي أن يتناول منها إلّا ما يحفظ صحّة البدن، ويدفع ألم الجوع، ويمنع من المرض، فيحقّر عنده قدر الطعام الذي يستعظمه أهل الشره، ويقبّح عنده صورة من يشره إليه، وينال منه فوق حاجة بدنه أو ما لا يوافقه، حتّى يقتصر على لون واحد ولا يرغب في الألوان الكثيرة.

وإذا جلس مع غيره لا يبادر إلى الطعام[1] ولا يديم النظر إلى ألوانه، ولا يحدّق إليه شديداً، ويقتصر على ما يليه، ولا يسرع في الأكل، ولا يوالي بين اللقم بسرعة، ولا يعظّم اللقمة، ولا يبتلعها حتّى يجيد مضغها، ولا يلطّخ يده ولا ثوبه، ولا يلْحَظ من يؤاكله، ولا يتبع بنظره مواقع يده من الطعام. ويعوّد أن يُؤثِر غيره بما يليه إن كان أفضل عنده، ثمّ يضبط شهوته حتّى يقتصر على أدنى الطعام وأدونه، وليأكل الخبز القَفَار الذي لا أُدْم معه في بعض الأوقات.

وهذه الآداب وإن كانت جميلةً بالفقراء، فهي بالأغنياء أجمل.

---

١. في «ك» بإضافة: «يمدّ يده قبل غيره».

وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشيّ، فإنّه إن استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم، وتبلّد فهمه مع ذلك.

وإن منع اللحم في أكثر أوقاته كان نافعاً له في الحركة والتيقّظ وقلّة البلادة، وبعثه على النشاط والخفّة.

وأمّا الحلواء والفاكهة فينبغي أن يمتنع منها البتّة إن أمكن، وإلّا فليتناول أقلّ ما يمكن، فإنّها تستحيل في بدنه فتكثر انحلاله، وتعوّده مع ذلك[1] الشره ومحبّة الاستكثار من المآكل. ويعوَّد أن لا يشرب في خلال طعامه الماء.

فأمّا النبيذ وأصناف الأشربة المسكرة فإيّاه وإيّاها، فإنّها تضرّه في بدنه وفي نفسه، وتحمله على سرعة الغضب والتهوّر، والإقدام على القبائح، وعلى القحّة[2] وسائر الخصال المذمومة.

ولا ينبغي أن يحضر مجالس أهل النبيذ إلّا أن يكون أهل المجلس أُدباء فضلاء، فأمّا غيرهم فلا؛ لئلّا يسمع الكلام القبيح والسخافات التي تجري فيه.

وينبغي أن لا يأكل حتّى يفرغ من وظائف الآداب التي يتعلّمها، ويتعب تعباً كافياً.

وينبغي أن يمنع من كلّ فعل يستره ويخفيه؛ فإنّه ليس يُخفي شيئاً إلاّ وهو يظنّ أو يعلم أنّه قبيح.

ويمنع من النوم الكثير فإنّه يفنّخه[3] ويغلّظ ذهنه، ويميت خواطره. هذا بالليل، فأمّا بالنهار فلا ينبغي أن يتعوّده ألبتّة.

ويمنع أيضاً من الفراش الوطيء، وجميع أنواع الترفّه والتفتّح[4] حتّى يصلب بدنه ويتعوّد

---

١. في «ك، ب، ع، ط»: «أيضاً» بدل «مع ذلك».

٢. القِحَّة: هي الوقاحة وقلّة الحياء. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٤٢٤، «وقح».

٣. كذا في «ع». وفي «ف، ص، ب»، هذه الكلمة مضطربة وهي أقرب إلى «يفتّحه». وفي «د، أ، ح»: «يقبّحه». «يفنّخه» من الفنيخ، أي يرخّيه ويضعفه، ويقال للشيخ فنيخ أيضاً. لسان العرب، ج ٣، ص ٤٦، «فنخ».

٤. التَفَتُّح: تعاطي أسباب النعمة إلى درجة التراخي والكسل وهذه الكلمة مضطربة في النسخ، ويحتمل أيضاً أنّها: «يقبّحه» أو «يفنّخه».

الخشونة، ولا يتعوّد الخَيش[١] والإسراب[٢] في الصيف، ولا الأوبار والنيران في الشتاء؛ للأسباب التي ذكرناها.

ويعوّد المشي والحركة والركوب والرياضة حتّى لا يتعوّد أضدادها.

ويعوّد أن لا يكشف أطرافه ولا يسرع في مشيه، ولا يرخي يديه بل يضمّهما إلى صدره، ولا يربّي[٣] شعره ولا يزّيّن بملابس النساء، ولا يلبس خاتماً إلّا وقت حاجته إليه، ولا يفتخر على أقرانه بشيء ممّا يملكه والداه، ولا بشيء من مآكله وملابسه وما يجري مجراها، بل يتواضع لكلّ أحد، ويكرم كلّ من عاشره، ولا يتوصّل بشرفٍ إن كان له، أو سلطان من أهله ـ إن اتّفق له ـ إلى غضب من هو دونه، أو استهداء[٤] من لا يمكنه أن يردّه عن هواه، أو تطاول عليه؛ كمن اتّفق له أن كان خاله وزيراً أو عمّه سلطاناً، فيتطرّق به إلى هضيمة أقرانه، وثلم إخوانه، واستباحة أموال جيرانه ومعارفه.

وينبغي أن يعوّد أن لا يبزق في مجلسه ولا يمتخط، ولا يتثاءب بحضرة غيره، ولا يضع رِجلاً على رِجل، ولا يضرب تحت ذقنه بساعده، لا يَغمد رأسه بيده[٥]، فإنّ هذا دليل الكسل، وإنّه قد بلغ به الفَنَخ[٦] إلى أن يحمل رأسه حتّى يستعين بيده.

ويعوّد أن لا يكذب ولا يحلف البتّة، لا صادقاً ولا كاذباً، فإنّ هذا قبيح بالرجال مع

---

١. الخَيش: ثياب رقاق النسج. غلاظ الخيوط تتّخذ من مُشاقة الكتّان ومن أردئه، كما قال:

وأبصرت ليلي بين بردي مراجل وأخياش عصب من مهلهلة اليمن

راجع لسان العرب، ج ٤، ص ٣٠١، «خوش».

٢. الإسراب: هو الإكثار والتَمَلّي من الماء وغيره من الأشربة. راجع لسان العرب، ج ١، ص ٤٦٦، «سرب». ولعلّه «الأشراب» ـ كما في «ف، ص» ـ: جمعُ شِرْبٍ، وهو الماء وكلّ ما يُشْرَب. راجع لسان العرب، ج ١، ص ٤٨٧، «شرب».

٣. في «م»: «يدلي» بدل «يربّي».

٤. كذا في النسخ، ولعلّها «استهواء».

٥. أي لا يجعل يده عموداً لرأسه يرفعه بها كعمود الخيمة.

٦. الفَنَخ: الرخاوة والضعف. انظر لسان العرب، ج ٣، ص ٤٦، «فنخ».

الحاجة إليه في بعض الأوقات، فأمّا الصبيّ فلا حاجة به إلى اليمين.

ويعوّد أيضاً الصمت وقلّة الكلام، وأن لا يتكلّم إلّا جواباً، وإذا حضر من هو أكبر منه اشتغل بالاستماع منه والصمت له. ويمنع من خبيث الكلام ومن هجينه، ومن السبّ واللعن ولغو الكلام.

ويعوّد حسن الكلام وظريفه، وجميل اللقاء وكريمه، ولا يرخّص له أن يسمع أضدادها من غيره.

ويعوّد خدمة نفسه، ومعلّمه وكلّ من كان أكبر منه.

وأحوج الصبيان إلى هذه الآداب أولاد الأغنياء والمترفين. وينبغي إذا ضربه المعلّم أن لا يصرخ ولا يستشفع بأحدٍ، فإنّ هذا فعل المماليك ومن هو خوّار ضعيف، ولا يعيّر أحداً إلّا بالقبيح والسيّء من الأدب.

ويعوّد أن لا يوحش الصبيان، بل يبرّهم ويكافئهم على الجميل بأكثر منه؛ لئلّا يتعوّد الربح على الصبيان وعلى الصديق.

ويبغّض إليه الفضّة والذهب، ويحذّر منهما أكثر من تحذير السباع والحيّات والعقارب والأفاعي، فإنّ آفة حبّ الفضّة والذهب أكثر من آفة السموم.

وينبغي أن يؤذن له في بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً؛ ليستريح إليه من تعب الأدب، ولا يكون في لعبه ألم ولا تعب شديد. ويعوّد طاعة والديه ومعلّميه ومؤدّبيه، وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم، ويهابهم.

[فوائد تأديب الأحداث]

وهذه الآداب النافعة للصبيان، وهي للكبار من الناس أيضاً نافعة، ولكنّها للأحداث أنفع؛ لأنّها تعوّدهم محبّة الفضائل وينشأون عليها، فلا يثقل عليهم تجنّب الرذائل، ويسهل عليهم بعد ذلك جميع ما ترسمه الحكمة وتحدّه الشريعة والسنّة، ويعتادون ضبط النفس عمّا

تدعوهم إليه من اللذّات القبيحة، وتكفّهم عن الانهماك في شيء منها والفكر الكثير فيها، وتسوقهم[١] إلى مرتبة الفلسفة العالية، وترقّيهم إلى معالي الأُمور التي وصفناها في أوّل الكتاب، من التقرّب إلى اللّه (عزّ وجلّ)، ومجاورة الملائكة، مع حسن الحال في الدنيا، وطيب العيش وجميل الأُحدوثة، وقلّة الأعداء، وكثرة المدّاح والراغبين في مودّته من الفضلاء خاصّة.

فإذا تجاوز هذه الدرجة وبلغ أيّامه[٢] إلى أن يفهم أغراض الناس وعواقب الأُمور، فهم أنّ الغرض الأخير من هذه الأشياء التي يقصدها الناس ويحرصون عليها، من الثروة واقتناء الضياع والعبيد والخيل والفرش وأشباه ذلك، إنّما هو ترفيه البدن وحفظ صحّته، وأن يبقى على اعتداله مدّةً مّا، وأن لا يقع في الأمراض ولا تفجأه المنيّة، وأن يتهنّأ بنعمة اللّه (عزّ وجلّ) عليه ويستعدّ لدار البقاء والحياة السرمديّة، وأنّ اللذّات البدنيّة كلّها بالحقيقة هي خلاص من آلام وراحات من تعب.

فإذا عرف ذلك وتحقّقه، ثمّ تعوّده بالسيرة الدائمة، عوّد الرياضات التي تحرّك الحرارة الغريزيّة وتحفظ الصحّة، وتنفي الكسل وتطرد البلادة، وتبعث النشاط وتذكّي النفس.

فمن كان متموّلاً مترفاً كانت هذه الأشياء التي رسمتها أصعب عليه؛ لكثرة من يحتفّ به ويغويه، ولموافقة طبيعة الإنسان في أوّل ما ينشأ هذه اللذّات، وإجماع جمهور الناس على نيل ما أمكنهم منها، وطلب ما تعذّر عليهم بغاية جهدهم.

وأمّا الفقراء فالأمر عليهم أسهل، بل هم قريبون إلى الفضائل، قادرون عليها، متمكّنون من نيلها والإصابة منها. وحال المتوسّطين من الناس متوسّطة بين هاتين الحالتين.

وقد كان ملوك الفرس الفضلاء لا يربّون[٣] أولادهم بين حشمهم وخواصّهم، خوفاً عليهم

---

١. في «ع، م، ط»: «تشوّقهم» بدل «تسوقهم».

٢. في «ف، ص، ع، م، ط»: «أمامه» بدل «أيّامه».

٣. في «م»: «يتركون» بدل «لا يربّون».

من الأحوال التي ذكرناها، ومن سماع ما حذّرت منه[١]، وكانوا يـنفذونهم مـع ثـقاتهم إلى النواحي البعيدة منهم، وكان يتولّى تربيتهم أهل الجفاء وخشونة العيش ومن لا يعرف التنعّم ولا الترفّه، وأخبارهم في ذلك مشهورة. وكثير من رؤساء الديلم في زمـاننا هـذا يـنقلون أولادهم عندما ينشأون إلى بلادهم؛ ليتعوّدوا بها هذه الأخلاق، ويبعدوا عن التفنّخ وعادات أهل البلدان الرديئة.

وإذا عرفت هذه الطرق المحمودة في تأديب الأحداث فقد عرفت أضدادها، أعني أنّ من نشأ على خلاف هذا المذهب والتأديب لم يُرجَ فلاحه، ولا ينبغي أن يشتغل بـصلاحه وتقويمه، فإنّه قد صار بمنزلة الخنزير الوحشي الذي لا يطمع في رياضته، فإنّ نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيميّة ولنفسه الغضبيّة، فهي منهمكة في مطالبها من النزوات[٢]. وكما لا سبيل إلى رياضة سباع البهائم الوحشيّة التي لا تقبل التأديب، كذلك لا سبيل إلى رياضة من نشأ على هذه الطريقة واعتادها وأمعن قليلاً في السنّ. اللّهمّ إلّا أن يكون في جميع أحواله عالماً بقبح سيرته، ذامّاً لها، عاتباً على نفسه، عازماً على الإقلاع والإنابة؛ فإنّ مـثل هـذا الإنسان قد يرجى له النزوع عن أخلاقه بالتدريج، والرجوع إلى الطريقة المـثلى بـالتوبة، وبمصاحبة الأخيار وأهل الحكمة، وبالإكباب[٣] على التفلسف.

[نشوء الأنواع وارتقاؤها]

وإذ قد ذكرنا الخُلق المحمود، وما ينبغي أن يؤخذ به الأحداث والصبيان، فنحن واصفون جميع القوى التـي تـحدث للـحيوان أوّلاً أوّلاً[٤]، إلى أن يـنتهي إلى أقـصى الكـمال فـي

---

١. كذا في «ح» وهو الصواب، وفي سائر النسخ: «من سماع ما حذّرت منه» أتت قبل «وكان يتولّى تربيتهم...».
٢. في «ع، م، ط، ص، ب»، بإضافة: «الشهوات».
٣. في «م»: «الاكتساب» بدل «الإكباب».
٤. كذا في النسخ، والأنسب: «أوّلاً فأوّلاً».

الإنسانيّة؛ فإنّك شديد الحاجة إلى معرفة ذلك؛ لتبتدئ على الترتيب الطبيعي في تقويم واحد واحد منها.

فنقول: إنّ الأجسام الطبيعيّة كلّها تشترك في الحدّ الذي يعمّها، ثمّ تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها؛ فإنّ الجماد منها إذا قبل صورةً مقبولةً عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأُولى التي لا تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد. وتلك الزيادة هي الاغتذاء والنموّ والامتداد في الأقطار، واجتذاب[١] ما يوافقه من الأرض والماء، وترك ما لا يوافقه، ونفض الفضول التي تتولّد فيه من غذائه عن جسمه بالصموغ[٢]. وهذه هي الأشياء التي ينفصل بها النبات من الجماد، وهي حالة زائدة على الجسميّة التي حدّدناها وكانت حاصلةً في الجماد.

وهذه الحالة الزائدة في النبات التي شرف بها على الجماد تتفاضل. وذلك أنّ بعضها يفارق الجماد مفارقةً يسيرةً، كالمرجان وأشباهه، ثمّ يتدرّج فيها فيحصل له من هذه الزيادة شيء بعد شيء، فبعضها ينبت من غير زرع ولا بذر[٣]، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر، ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس؛ فلذلك هو في أُفق الجمادات وقريب الحال منها.

ثمّ تزداد هذه الفضيلة في النبات، فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب، حتّى تظهر فيه قوّة الإثمار وحفظ النوع بالبذر الذي يخلّف به مثله، فتصير هذه الحالة زائدةً فيه ومميّزةً له عن حال ما قبله. ثمّ تقوى هذه الفضيلة فيه حتّى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأوّل، ولا يزال يشرف ويفضل بعضه على بعض حتّى يبلغ إلى أُفقه، ويصير في أُفق الحيوان، وهي كرام الشجر، كالزيتون والرمّان والكرم وأصناف الفواكه، إلّا أنّها بعد مختلفة

---

١. في «ع»: «اجتلاب» بدل «اجتذاب».

٢. الصموغ: جمع صَمغ، وهو ما يسيل من الشجرة إذا جمد. مجمع البحرين، ج ٥، ص ١٣، «صمغ».

٣. في بعض النسخ «بزر» ولا تفاوت في معناه.

القوى، أعني أنّ قوّتي ذكورها وإناثها مختلطتان غير متميّزتين، فهي تحمل وتولّد المثل، ولم تبلغ غاية أُفقها الذي يتّصل بأُفق الحيوان.

ثمّ تزداد وتمعن في هذا الأُفق إلى أن تصير في أُفق الحيوان فلا تحتمل زيادةً؛ وذلك أنّها إن قبلت زيادةً يسيرةً صارت حيواناً وخرجت عن أُفق النبات. فحينئذ تتميّز قواها ويحصل فيها ذكور وإناث، وتقبل من فضائل الحيوان أُموراً تتميّز بها عن سائر النبات والشجر، كالنخل الذي طالع أُفق الحيوان بالخواصّ العشر المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلّا مرتبةً واحدةً وهي الانقلاع من الأرض والسعي إلى الغذاء.

وقد رُوي في الخبر ما هو كالإشارة أو كالرمز إلى هذا المعنى، وهو قولهﷺ: «أكرموا عمّتكم النخلة فإنّها خلقت من بقيّة طينة آدم»[1].

فإذا تحرّك النبات وانقلع من أُفقه وسعى إلى غذائه، ولم يتقيّد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكوّنت له آلات أُخر يتناول بها حاجاته التي تكمّله، فقد صار حيواناً.

وهذه الآلات تتزايد في الحيوان من أوّل أُفقه وتتفاضل فيه، فيشرف بعضها على بعض، كما كان ذلك في النبات، فلا يزال يقبل فضيلةً بعد فضيلة حتّى تظهر فيه[2] قوّة الشعور باللذّة والأذى، فيلتذّ بوصوله إلى منافعه، ويتألّم بوصول مضارّه إليه، ثمّ يقبل إلهام اللّه (عزّ وجلّ) إيّاه، فيهتدي إلى مصالحه ويطلبها، وإلى أضدادها فيهرب منها.

وما كان من الحيوان في أوّل أُفق النبات فإنّه لا يتزاوج، ولا يخلّف المثل، بل يتولّد فقط، كالديدان والذبّان وأصناف الحشرات الخسيسة. ثمّ يتزايد فيها قبول الفضيلة، كما كان ذلك في النبات سواء. ثمّ تحدث فيه قوّة الغضب التي تنهض بها إلى دفع ما يؤذيها، فتعطى من السلاح بحسب قوّتها وما تطيق استعماله، إن كانت قوّته الغضبيّة شديدةً كان سلاحه قويّاً

---

١. رواه بعينه الفخر الرازي في تفسيره، ج ٧ (الجزء ١٣)، ص ١١٥، ذيل الآية ٩٩ من سورة الأنعام (٦)؛ ورواه أبويعلى الموصلي في مسنده، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠، ح ٤٥١ بتفاوت يسير في ألفاظه.

٢. في النسخ: «فيها» بدل «فيه».

تامّاً، وإن كانت ناقصةً كان ناقصاً، وإن كانت ضعيفةً جدّاً لم يعط سلاحاً البتّة، بل يعطى آلة الهرب، كشدّة العَدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه.

وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي قد أُعطي القرون التي تجري له مجرى الرماح، والذي أُعطي الأنياب والمخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر، والذي أُعطي آلة الرمي التي تجري له مجرى النبل والنشّاب، والذي أُعطي الحوافر التي تجري له مجرى الدبّوس والطبر. فأمّا ما لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله، ولقلّة شجاعته ونقصان قوّته الغضبيّة، ولأنّه لو أُعطيه لصار كلّاً عليه، فقد أُعطي آلة الهرب والحيل، بجودة العدو والخفّة والختل [١] والمراوغة، كالأرانب والثعالب وأشباهها. وإذا تصفّحت أحوال الموجودات من السباع والوحش والطير رأيت هذه الحكمة مستمرّة فيها، فتبارك اللّه أحسن الخالقين [٢].

فأمّا الإنسان فقد عوّض من هذه الآلات كلّها بأن هُدي إلى استعمالها كلّها، وسُخّرت هذه كلّها له. وسنتكلّم في ذلك في موضعه.

فأمّا أسباب هذه الأشياء كلّها، والشكوك التي تعترض في قصد بعضها بعضاً بالتلف وأنواع الألم والأذى فليس يليق بهذا الموضع ـ وسنذكرها إن أخّر اللّه في الأجل ـ عند بلوغنا إلى الموضع الخاصّ بها [٣].

نعود إلى ذكر مراتب الحيوان، فنقول: إنّ ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل، وحفظ الولد وتربيته والإشفاق عليه بالكِنّ والعشّ والكِناس [٤]، كما نشاهده فيما يلد ويبيض، وتغذيته إمّا باللبن وإمّا بنقل الغذاء إليه؛ فإنّه أفضل ممّا لا يهتدي إلى شيء منها. ثمّ لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتّى يقرب من أُفق الإنسان، فحينئذ يقبل التأديب

---

١. في «ك، د، أ، ب»: «الحيل» بدل «الختل». والختل: تخادع عن غفلة. لسان العرب، ج ١١، ص ١٩٩، «ختل».

٢. في «د، أ»، بإضافة: «هو الحيّ لا إله إلّا هو فادعوه مخلصين له الدين، الحمد للّه ربّ العالمين».

٣. في النسخ: «به» بدل «بها».

٤. الكِناس: المَغارُ للظِباء، وهو مثل العِشّ للطيور. راجع المصباح المنير، ص ٥٤٢، «كنس».

ويصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميّز بها من سائر الحيوانات. ثمّ تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتّى تشرف بها ضروب الشرف، كالفرس المؤدّب والبازي المعلّم، ثمّ تصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه، ويتشبّه به من غير تعليم، كالقردة وما أشبهها، ويبلغ من ذكائها أن تكتفي في التأديب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله، من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أُفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادةً يسيرةً خرج بها عن أُفقه، وصار في أُفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق، والآلات التي يستعملها والصور التي يلائمها. فإذا بلغ هذه المرتبة تحرّك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم، وحدثت له قوى وملكات ومواهب من اللّه (عزّ وجلّ) ، يقتدر بها على الترقّي والإمعان في هذه المرتبة، كما كان ذلك في المراتب الأُخر التي ذكرناها.

[مراتب الأُفق الإنساني]

وأوّل هذه المراتب من الأُفق الإنساني المتّصل بآخر ذلك الأُفق الحيواني، مراتب الناس الذي يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب؛ كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج، وأواخر الزنج[1] وأشباههم من الأُمم التي لا تتميّز عن القرود إلّا بمرتبة يسيرة، ثمّ تتزايد فيهم قوّة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى أوسط الأقاليم، فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم وقبول الفضائل. وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكّلها اللّه (عزّ وجلّ) بالموجودات المحسوسة، ثمّ يستعدّ بهذا القبول لاكتساب الفضائل، واقتناء الآداب بالإرادة والسعي والاجتهاد الذي ذكرناه فيما تقدّم، حتّى يصل إلى آخر أُفقه.

فإذا صار إلى آخر أُفقه اتّصل بأوّل أُفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان. وعندها

---

١. زنج (Zanj): اسم قبيلة في شرق إفريقيا.

تتأحّد[١] الموجودات، ويتّصل أوّلها بآخرها وآخرها بأوّلها، وهو الذي يسمّى دائرة الوجود؛ لأنّ الدائرة هي التي قيل في حدّها: إنّها خطّ واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي إليها بعينها، ودائرة الوجود هي المتأحّدة التي جعلت الكثرة وحدةً، وهي التي تدلّ دلالة صادقة برهانيّة على وحدانيّة موجدها وحكمته وقدرته وجوده[٢]، (تبارك اسمه وتعالى جَدُّه وتقدّس ذكره).

ولولا أنّ شرح هذا الموضع لا يليق بصناعة تهذيب الأخلاق لشرحته، وأنت تقف عليه إن بلغت هذه الرتبة بمشيئة اللّه. وإذا تصوّرت قدر ما أومأنا إليه وفهمته، اطّلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت إليها، وعرفت الأُفق الذي يتّصل بأُفقك، وتنقّلك في مرتبة بعد مرتبة، وركوبك طبقاً عن طبق، وحدث[٣] لك الإيمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء. وبلغت إلى أن تتدرّج إلى العلوم الشريفة المكنونة التي مبدؤها تعلُّم المنطق، فإنّه الآلة في تقويم الفهم والعقل الغريزي، ثمّ الوصول به إلى معرفة الخلائق وطبائعها، ثمّ التعلّق بها والتوسّع فيها، والتوصّل منها إلى العلوم الإلهيّة.

وحينئذ تستعدّ لقبول مواهب اللّه (عزّ وجلّ) وعطاياه، ويأتيك الفيض الإلهي، فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانيّة، وتلحظ المراتب التي ترقّيت فيها أوّلاً أوّلاً[٤] من مراتب الموجودات. وعلمت أنّ كلّ مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وعلمت أنّ الإنسان لا يتمّ له كماله إلّا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنّه إذا حصّل[٥] إنساناً كاملاً وبلغ غاية أُفقه، أشرق نور الأُفق الأعلى عليه، وصار إمّا حكيماً تامّاً تأتيه الإلهامات ـ فيما يتصرّف فيه من المحاولات الحكميّة ـ والتأييدات العلويّة في التصوّرات العقليّة، وإمّا نبيّاً

---

١. في «ف، ص»: «تتناهى» بدل «تتأحّد».

٢. في «ص، ب، م، ط»: «ووجوده».

٣. في «ك»: «ووجدت» بدل «وحدث».

٤. كذا في النسخ، والأنسب: «أوّلاً فأوّلاً».

٥. كذا في النسخ، ولعلّ الصحيح: «صار».

مؤيّداً يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند اللّه (عزّ وجلّ)، فيصير حينئذ واسطةً بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل، وذلك بتصوّره حال الموجودات كلّها، والحال التي ينتقل إليها من حال الإنسيّة، ومطالعته الآفاق التي ذكرناها، وحينئذ يفهم عن اللّه (عزّ وجلّ) قوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[١]. ويتصوّر معنى قول رسول اللّه ﷺ ـ هناك ـ: «ما لا عَين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[٢].

[غاية الكمال والسعادة التامّة]

وإذا بلغ بنا الكلام إلى ذكر هذه المنزلة العالية الشريفة التي أُهّل الإنسان لها، ونسّقنا أحواله التي يترقّى فيها، وأنّه يكون أوّلاً بالشوق إلى المعارف والعلوم، فينبغي أن نزيد في بيانه وشرحه، فنقول:

إنّ هذا الشوق ربما ساق الإنسان على منهاج قويم وقصد صحيح، حتّى يتأدّى إلى غاية كماله، وهي سعادته التامّة، وقلّما يتّفق ذلك، وربما اعوجّ به عن السمت والسنن، وذلك لأسباب كثيرة يطول ذكرها، ولا حاجة بك إلى علمها الآن وأنت في تهذيب خلقك. فكما أنّ الطبيعة المدبّرة للأجسام ربما شوّقت إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي؛ لعلل تحدث به، وآفات تطرأ عليه ـ بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين وما جرى مجراه ممّا لا يكمّل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده ـ كذلك أيضاً النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى النظر والتمييز الذي لا يكمّله ولا يشوّقه نحو سعادته، بل يحرّكه إلى الأشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله، فحينئذ يحتاج إلى علاج نفساني روحاني، كما احتاج في الحالة الأُولى إلى طبّ طبيعي جسماني؛ ولذلك تكثر حاجات الناس إلى المقوّمين والمثقّفين، وإلى المؤدّبين والمسدّدين، فإنّ وجود تلك الطبائع الفائقة التي تنساق بذاتها من غير توقيف إلى السعادة عسرة الوجود،

---

١. السجدة (٣٢): ١٧.

٢. راجع: ص ١٠٠، الهامش ٥.

ولا توجد إلّا في الأزمنة الطوال والمدد البعيدة.

وهذا الأدب الحقّ الذي يؤدّينا إلى غاياتنا يجب أن يلحظ فيه المبدأ الذي يجري مجرى الغاية، حتّى إذا لحظت الغاية تدرّج منها إلى الأُمور الطبيعيّة على طريق التحليل، ثمّ يبتدئ من أسفل على طريق التركيب، فيسلك فيها إلى أن ينتهي إلى الغاية التي لحظت أوّلاً. وهذا هو المعنى الذي أحوجنا في مبدأ هذا الكتاب، وفي فصول أُخر منه، أن نذكر أشياء عالية، لا تليق بهذه الصناعة؛ ليتشوّق إليها من يستحقّها، وليس يمكن الإنسان أن يشتاق إلى ما لا يعرفه البتّة، فإذا لحظها من فيه قبول لها وعناية بها عرفها بعض المعرفة، فتشوّقها وسعى نحوها، واحتمل التعب والنصب فيها.

وينبغي أن تعلم أنّ كلّ إنسان معدّ نحو فضيلة مّا فهو إليها أقرب، وبالوصول إليها أحرى؛ ولذلك ما تصير سعادة الواحد من الناس غير سعادة الآخر، إلّا من اتّفقت له نفس صافية وطبيعة فائقة، فينتهي إلى غايات الأُمور وإلى غاية غاياتها، أعني السعادة القصوى التي لا سعادة بعدها؛ ولأجل ذلك يجب على مدبّر المدن أن يشوّق[١] كلّ إنسان نحو سعادته التي تخصّه، ثمّ يقسّم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين:

أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكريّة، والآخر في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسّيّة. وإذا سدّدهم نحو السعادة الفكريّة بدأ بهم من الغاية الأخيرة على طريق التحليل، ووقف بهم عند القوى التي ذكرناها. وإذا سدّدهم نحو السعادة العمليّة بدأ بهم من عند هذه القوى، وانتهى بهم إلى تلك الغايات.

[مدخل إلى المقالة التالية]

ولمّا كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخُلقيّة، وأن تصدر عنّا الأفعال كلّها جميلةً ـ كما

---

١. في «أ، ع، م، ط»: «يسوق» بدل «يشوّق».

رسمناه في صدر هذا الكتاب وعملناه[١] لمحبّي الفلسفة خاصّةً لا للعوام، وكان النظر يتقدّم العمل ـ وجب أن نذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانيّة؛ لتلحظ الغاية الأخيرة، ثمّ تطلب بالأفعال الإراديّة التي ذكرنا جملها في المقالة الأُولى.

وأرسطوطاليس إنّما بدأ كتابه[٢] بهذا الموضع، وافتتحه بذكر الخير المطلق؛ ليعرف ويتشوّق[٣]. ونحن نذكر ما قاله، ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أُخر؛ ليجتمع لنا ما فرّقه، ونضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسّري كتبه والمتقبّلين لحكمته بنحو استطاعتنا، واللّه الموفّق المؤيّد، فإنّ الخيرات بيده، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلواته على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين الأخيار الأبرار وسلّم تسليماً.

تمّت المقالة الثانية

---

١. في «ف، ك»: «علّمناه» بدل «عملناه».

٢. المراد منه كتاب «أخلاق نيقوماخيا» لأرسطو.

٣. كذا في النسخ، ولعلّها: «ليُعَرِّف ويُشَوِّق».

المقالة الثالثة

[الخير والسعادة]

[الفرق بين الخير والسعادة]

نبدأ بمعونة اللّه تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نحكي ألفاظ أرسطوطاليس؛ اقتداءً به وتوفيةً لحقّه.

فنقول: إنّ الخير ـ على ما حدّه واستحسنه من آراء المتقدّمين ـ هو المقصود من الكلّ، وهو الغاية الأخيرة[1]. وقد يسمّى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً.

وأمّا السعادة: فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمال له. فالسعادة إذن خير مّا، وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس، وسعادة كلّ شيء في تمامه وكماله الذي يخصّه.

فأمّا الخير الذي يقصده الكلّ بالشوق فهو طبيعة تقصد، ولها ذات، وهو الخير العامّ للناس من حيث هم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها.

فأمّا السعادة فهي خير مّا لواحد واحد من الناس، فهي إذن بالإضافة، وليس لها ذات معيّنة، وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها؛ فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه.

---

١. راجع أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ١٦٧ ـ ١٨٠.

وقد يظنّ أنّ السعادة تكون لغير الناطقين، فإن كان ذلك فإنّما هي استعدادات فيها لقبول تماماتها وكمالاتها من غير قصد ولا رويّة ولا إرادة، فتلك الاستعدادات هي الشوق، أو ما يجري مجرى الشوق من الناطقين بالإرادة. فأمّا ما يتأتّى للحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحاتها، فينبغي أن يسمّى بختاً أو اتّفاقاً [١]، ولا يؤهّل لاسم السعادة، كما يسمّى في الإنسان أيضاً.

وإنّما استحسن ذلك الحدّ الذي ذكرناه للخير المطلق؛ لأنّ العقل لا يطلق السعي والحركة لا إلى نهاية، وهذا أوّل في العقل. ومثال ذلك: أنّ الصناعات والهمم والتدابير الاختياريّة كلّها يقصد بها خير مّا، وما لم يقصد به خير مّا فهو عبث، والعقل يحظره ويمنع منه. فبالواجب صار الخير المطلق هو المقصود إليه من كلّ الناس، ولكن بقي أن نعلم ما هو؟ وما الغاية الأخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلّها إليها حتّى نجعل ذلك الخير غرضنا ونتوجّه إليه، ولا تنتشر أفكارنا في الخيرات الكثيرة التي تؤدّي إليه، إمّا تأدية بعيدة وإمّا تأدية قريبة، ولا نغلط أيضاً فيما ليس بخير فنظنّه خيراً، ونفني أعمارنا في طلبه والتعب به؟ وكلّ سنبيّن (بمشيئة اللّه وعونه).

أقسام الخير

الخير على ما قسّمه أرسطوطاليس وحكاه عنه فرفوريوس وغيره، هكذا قال [٢]:

> الخيرات منها ما هي شريفة، ومنها ما هي ممدوحة، ومنها ما هي بالقوّة كذلك، ومنها ما هي نافعة فيها.

---

١. أكثر استعمالات «بخت» و«اتّفاق» في معنى واحد، ولكن مع إمعان النظر بينهما تفاوت، كما صرّح به ابن سينا وقال: «الاتّفاق أعمّ من البخت في لغتنا هذه، فإنّ كلّ بخت اتّفاق، وليس كلّ اتّفاق بختاً. كأنّهم لا يقولون بخت إلّا لما يؤدّي إلى شيء يعتدّ به. ومبدؤه إرادة عن ذي اختيار من الناطقين البالغين... ، فإنّ الأُمور الاتّفاقيّة تجري على مصادمات تحصل بين شيئين أو أشياء...». ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج ١، ص ٦٤، الفصل الثالث عشر.

٢. راجع أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ١٦٨ ـ ١٧٥.

فالشريفة منها هي التي شرفها من ذاتها، وتجعل من اقتناها أيضاً شريفاً، وهي الحكمة والعقل.

والممدوحة: مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإراديّة.

والتي هي بالقوّة: مثل التهيّؤ والاستعداد لنيل الأشياء التي تقدّمت.

والنافعة: هي جميع الأشياء التي تطلب لا لذاتها بل يتوصّل بها إلى الخيرات.

وعلى جهة أُخرى: الخيرات منها ما هي غايات، ومنها ما ليست بغايات.

والغايات منها ما هي تامّة، ومنها ما هي غير تامّة.

فالتي هي تامّة، كالسعادة؛ وذلك أنّا إذا وصلنا إليها لم نحتج أن نستزيد إليها شيئاً آخر.

والتي هي غير تامّة فكالصحّة واليسار؛ من قِبَل أنّا إذا وصلنا إليها احتجنا أن نستزيد فنقتني أشياء أُخر.

وأمّا التي ليست بغايات البتّة فبمنزلة العلاج والتعلّم والرياضة.

وعلى جهة أُخرى: الخيرات منها ما هو في النفس، ومنها ما هو في البدن، ومنها ما هو خارج عنها.

وعلى جهة أُخرى: الخيرات منها ما هو مؤثّر لأجل ذاته، ومنها ما هو مؤثّر لأجل غيره، ومنها ما هو مؤثّر للأمرين جميعاً، ومنها ما هو خارج عنهما.

وعلى جهة أُخرى: الخيرات منها ما هو خير على الإطلاق، ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتّفاقات التي تتّفق لبعض الناس، وفي وقت دون وقت.

وأيضاً: منها ما هو خير لجميع الناس، ومن جميع الوجوه، وفي جميع الأوقات، ومنها ما ليس بخير لجميع الناس، ولا من جميع الوجوه.

وعلى جهة أُخرى: الخيرات منها ما هو في الجوهر، ومنها ما هو في الكمّيّة، ومنها ما هو في الكيفيّة، وفي سائر المقولات، فمنها كالقوى والملكات، ومنها كالأحوال، ومنها كالأفعال، ومنها كالغايات، ومنها كالموادّ، ومنها كالآلات.

ووجود الخيرات في المقولات كلّها يكون على هذا المثال.

أمّا في الجوهر ـ أعني ما ليس بعرض ـ[١] فاللّه (تعالى وتقدّس) هو الخير الأوّل؛ فإنّ جميع الأشياء[٢] تتحرّك نحوه بالشوق إليه (ولأنّ مآل[٣] الخيرات الإلهيّة من البقاء والسرمديّة والتمام منه)[٤].

وأمّا في الكمّيّة، فالعدد[٥] المعتدل والمقدار المعتدل.

وأمّا في الكيفيّة، فكاللذّات.

وأمّا في الإضافة، فكالصداقات والرئاسات.

وأمّا في الأين ومتى، فكالمكان المعتدل والزمان الأنيق المبهج.

وأمّا في الوضع، فكالقعود والاضطجاع والاتّكاء الموافق.

وأمّا في الملكة، فكالأموال والمنافع.

وأمّا في الانفعال، فكالسماع الطيّب وسائر المحسوسات المؤثّرة.

وأمّا في الفعل، فمثل نفاذ الأمر ورواج الفعل.

وعلى جهة أُخرى الخيرات منها معقولات ومنها محسوسات.

فأمّا السعادة، فقد قلنا إنّها خير مّا، وهي تمام الخيرات وغايتها[٦].

والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء آخر؛ فلذلك نقول: إنّ السعادة هي أفضل الخيرات، ولكنّا نحتاج في هذا التمام ـ الذي هو الغاية القصوى ـ إلى سعادات

---

١. مابين الحاصرتين لم ترد في «ع».

٢. في «ف، ص»: «الموجودات الجوهريّة» بدل «جميع الأشياء».

٣. في «ف»: «منال»، وفي «ص»: «منازل»، وفي بعض النسخ: «تنال» بدل «مآل».

٤. في «ع»: بدل مابين القوسين: «ولأن تُنال الخيرات الإلهيّة به من السرمدة والبقاء والتمام». والمراد من التمام هو «الكمال»، كما أورده بهذا اللفظ مرّات عديدة.

٥. كذا في النسخ، والصواب: «فكالعدد».

٦. في «ك، ص، ف، د»: «غاياتها» بدل «غايتها».

أُخر، وهي التي في البدن، والتي خارج البدن.

وأرسطوطاليس يقول:

إنّه يعسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادّة، مثل اتّساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت. قال: ولهذا ما احتاجت الحكمة إلى صناعة الملك في إظهار شرفها. قال: ولهذا قلنا: إن كان شيء عطيّة من اللّه تعالى وموهبة للناس فهو السعادة؛ لأنّها عطيّة وموهبة منه (عزّ اسمه) في أشرف منازل الخيرات وفي أعلى مراتبها، وهي خاصّة بالإنسان التامّ؛ ولذلك لا يشاركه فيها من ليس بتامّ كالصبيان ومن يجري مجراهم، فهذه أقسام الخيرات[1].

[أقسام السعادة على مذهب أرسطوطاليس]

فأمّا أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم، فهي خمسة أقسام:

أحدها: في صحّة البدن، ولطف الحواسّ، ويكون ذلك من اعتدال المزاج، أعني أن يكون جيّد السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس.

والثاني: في الثروة والأعوان وأشباهها حتّى يتّسع لأن يضع المال في موضعه، ويعمل به سائر الخيرات، ويواسي[2] منه أهل الخير خاصّةً، والمستحقّين عامّةً، ويعمل به كلّ ما يزيد في فضائله ويستحقّ الثناء والمدح عليه.

والثالث: أن تحسن أُحدوثته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل، فيكون ممدوحاً بينهم، يكثرون الثناء عليه لما يتصرّف فيه من الإحسان والمعروف.

والرابع: أن يكون منجحاً في الأُمور، وذلك إذا استتمّ كلّ ما روّى فيه وعزم عليه حتّى يصير إلى ما يأمله منه.

---

١. راجع أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ١٩٨ و ٢٠٧.

٢. في النسخ «يؤاسي» والصحيح «يواسي». والمؤاساة: التعزية. والمواساة: المشاركة في المعاش والرزق.

والخامس: أن يكون جيّد الرأي، صحيح الفكر، سليم الاعتقادات في دينه وفي غير دينه، بريئاً من الخطإ والزلل، جيّد المشورة في الآراء.

فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلّها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظّه من السعادة بحسب ذلك[١].

[السعادة برأي الحكماء قبل أرسطو]

وأمّا الحكماء الذين كانوا قبل هذا الرجل ـ مثل فيثاغورس وسقراط[٢] وأفلاطن وأشباههم ـ فإنّهم أجمعوا على أنّ الفضائل والسعادة كلّها في النفس وحدها؛ ولذلك لمّا قسّموا السعادة جعلوها كلّها في قوى النفس التي ذكرناها في أوّل الكتاب، وهي الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة، وأجمعوا على أنّ هذه الفضائل هي كافية في السعادة، ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن. اللّهمّ إلّا أن يلحق النفس منها مضرّةً في خاصّ أفعالها، مثل فساد العقل، ورداءة الذهن وما أشبههما[٣]. وأمّا الفقر والخمول وسقوط الجاه وسائر الأشياء الخارجة عنّا فليست عندهم بقادحة في السعادة البتّة.

وأمّا الرواقيّون وجماعة من الطبيعيّين، فإنّهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان، ولم يجعلوه آلةً، كما شرحناه فيما تقدّم؛ فلذلك اضطرّوا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم تقترن بها سعادة البدن، وما هو خارج البدن أيضاً، أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجَدّ.

والمحقّقون من الفلاسفة يحقّرون أمر البخت[٤] وكلّ ما يكون به ومعه، ولا يؤهّلون تلك

---

١. راجع أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٩.

٢. في «ك، ب، ط»: «بقراط» بدل «سقراط».

٣. كذا في «ع» وفي سائر النسخ: «أشبهها».

٤. راجع أرسطوطاليس، كتاب النفس، ص ١٢٢؛ أفلوطين، اثولوجيا، ص ٢٣٢.

الأشياء لاسم السعادة؛ لأنّ السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغيّر، وهي أشرف الأُمور وأكرمها وأرفعها، فلا يجعلون لأخسّ الأشياء ـ وهو الذي يتغيّر ولا يثبت ولا يتحصّل بروية ولا فكر، ولا يتأتّى له بعقل ولا فضيلة ـ فيها نصيباً.

ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى:

فظنّ قوم[١] أنّها لا تحصل للإنسان إلّا بعد مفارقته البدن والطبيعيّات كلّها. وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أنّ السعادة العظمى هي في النفس وحدها، وسمّوا الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن؛ ولذلك حكموا أنّها مادامت متّصلةً بالطبيعة وكدرها ونجاسات البدن وضروراته وحاجات الإنسان به وافتقاراته إلى الأشياء الكثيرة، فليست سعيدة على الإطلاق.

وأيضاً لمّا رأوها لا تكمل لوجود[٢] الأشياء العقليّة؛ لأنّها تستتّر[٣] عنها بظلمة الهيولى ـ أعني قصورها ونقصانها ـ ظنّوا أنّها إذا فارقت هذه الكدورة فارقت الجهالات، وصفت وخلصت، وقبلت الإضاءة والنور الإلهي، أعني العقل التامّ.

ويجب على رأي هؤلاء أن يكون الإنسان لا يسعد السعادة التامّة إلّا في الآخرة بعد موته. فمادام هو إنساناً فليست له سعادة تامّة.

وأمّا الفرقة الأُخرى، فإنّها قالت:

> إنّه من القبيح الشنيع أن يظنّ أنّ الإنسان مادام حيّاً يعمل الأعمال الصالحة، ويعتقد الآراء الصحيحة، ويسعى في تحصيل الفضائل كلّها لنفسه أوّلاً ثمّ لأبناء جنسه، ويخلف ربّ العزّة (تعالى ذكره) في خلقه بهذه الأفعال المرضيّة، فهو شقيّ ناقص حتّى إذا مات وعدم هذه الأشياء صار سعيداً تامّ السعادة.

---

١. إشارة إلى رأي سقراط وفيثاغورس وأفلاطون. راجع أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ١٦٧.

٢. كذا في النسخ، والصحيح: «بوجود» بدل «لوجود».

٣. في «د، أ»: «تستتر».

وأرسطوطاليس يتحقّق بهذا الرأي؛ وذلك أنّه تكلّم في السعادة الإنسانيّة، والإنسان هو المركّب عنده من بدن ونفس؛ ولذلك حدّ الإنسان بـ«الناطق المائت» وبـ«الناطق الماشي برجلين، المنتصب القامة» وما أشبه ذلك.

وهذه الفرقة ـ وهي التي رئيسها أرسطوطاليس ـ رأت أنّ السعادة الإنسانيّة تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتّى يصير إلى أقصاها. ولمّا رأى الحكيم ذلك، وأنّ الناس مختلفون في هذه السعادة الإنسانيّة، وأنّها قد أشكلت عليهم أشكالاً شديداً احتاج أن يتعب في الإنابة عنها وإطالة الكلام فيها؛ وذلك أنّ الفقير يرى أنّ السعادة العظمى في الثروة واليسار، والمريض يرى أنّها في الصحّة والسلامة، والذليل يرى أنّها في الجاه والسلطان، والخليع يرى أنّها في التمكّن من الشهوات كلّها على اختلافها، والعاشق يرى أنّها في الظفر بالمعشوق، والفاضل يرى أنّها في إفاضة المعروف على المستحقّين، والفيلسوف يرى أنّ هذه كلّها إذا كانت مرتّبةً بحسب تقسيط العقل[١] ـ أعني عند الحاجة، وفي الوقت الذي يجب، وكما يجب وعند من يجب ـ فهي كلّها سعادات، وما كان منها يراد لشيء آخر فذلك الشيء أحقّ باسم السعادة.

[الصواب في المراد بالسعادة]

ولمّا كان كلّ واحدة من هاتين الفرقتين نظرت نظراً مّا، وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً وجامعاً للرأيين.

فنقول: إنّ الإنسان ذو فضيلة روحانيّة يناسب بها الأرواح الطيّبة التي تسمّى ملائكة، وذو فضيلة جسمانيّة يناسب بها الأنعام؛ لأنّه مركّب منهما، فهو بالجزء الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدّةً قصيرةً ليعمّره وينظّمه ويرتّبه[٢]، حتّى إذا

---

١. في «د، أ»: «العدل» بدل «العقل».

٢. في «ص، ب، ع، ط، م»: «يزيّنه». وفي «د»: «يربّيه» بدل «يرتّبه».

ظفر بهذه المرتبة على الكمال[١] انتقل إلى العالم العلوي، وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيّبة.

وينبغي أن يفهم من قولنا: العالم السفلي والعالم العلوي ما ذكرناه فيما تقدّم[٢]، فإنّنا قد قلنا هناك: إنّا لسنا نعني بـ«العلوي» المكان الأعلى في الحسّ، ولا بـ«العالم السفلي» المكان الأسفل في الحسّ، بل كلّ محسوس فهو أسفل وإن كان محسوساً في المكان الأعلى، وكلّ معقول فهو أعلى وإن كان معقولاً في المكان الأسفل.

وينبغي أن يعلم أنّه ليس يحتاج في صحبته الأرواح الطيّبة ـ أعني المستغنية عن الأبدان ـ إلى شيء من السعادات البدنيّة التي ذكرناها سوى سعادة النفس فقط، أعني المعقولات الأبديّة التي هي بالحقيقة الحكمة فقط. فأمّا مادام الإنسان إنساناً فليس تتمّ له السعادة إلّا بتحصيل الحالين جميعاً، وليس يحصلان على التمام إلّا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبديّة. فالسعيد من الناس إذن يكون في إحدى مرتبتين:

إمّا أن يكون في رتبة الأشياء الجسمانيّة، متعلّقاً بأحوالها السفلى، سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأُمور الشريفة باحثاً عنها، مشتاقاً إليها، متحرّكاً نحوها، مغتبطاً بها.

وإمّا أن يكون في رتبة الأشياء الروحانيّة، متعلّقاً بأحوالها العليا، سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأُمور الدنيئة معتبراً بها، ناظراً في علامات القدرة الإلهيّة ودلائل الحكمة البالغة، مقتدياً بها، ناظماً لها، مفضياً للخيرات عليها، سائقاً لها نحو الأفضل فالأفضل، بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها. وأيّ امرئ لم يحصل في إحدى هاتين المنزلتين فهو في رتبة الأنعام، بل هو أضلّ، وإنّما صار أضلّ؛ لأنّ تلك غير معرّضة لهذه الخيرات، ولا أعطيت استطاعة تتحرّك بها نحو هذه المراتب العالية، وإنّما تتحرّك بقواها نحو كمالاتها الخاصّة بها. والإنسان معرّض لها، مندوب إليها، مزاح العلّة فيها، وهو مع ذلك غير محصّل لها ولا ساعٍ

---

١. كذا في النسخ، والصحيح: «من الكمال» بدل «على الكمال».

٢. تقدّم في ص ١٢٤ ومابعدها.

نحوها، وهو مع ذلك مؤثّر لضدّها، يستعمل قواه الشريفة في الأُمور الدنيئة، وتلك محصّلة لكمالاتها التي تخصّها.

فإذن الأنعام إذا منعت الخيرات الإنسيّة، وحرمت جوار الأرواح الطيّبة، ودخول الجنّة التي وعد المتّقون فهي معذورة، والإنسان غير معذور؛ بل مثل الأوّل مثل الأعمى إذا جار عن الطريق [١] فتردّى في بئر، فهو مرحوم غير ملوم، ومثل الثاني مثل البصير الذي يجور [٢] على بصيرة حتّى يتردّى في البئر، فهو ممقوت ملوم غير مرحوم.

وإذ قد تبيّن أنّ السعيد لا محالة في إحدى المرتبتين اللتين ذكرناهما، فقد تبيّن أيضاً أنّ أحدهما ناقص مقصّر عن الآخر، وأنّ الأنقص منهما ليس يخلو ولا يتعرّى من الآلام والحسرات؛ لأجل الخدع الطبيعيّة والزخارف الحسّيّة التي تعترضه فيما يلابسه، فتعوقه عمّا يلاحظه، وتمنعه من الترقّي فيها على ما ينبغي، وتشغله بما يتعلّق به من الأُمور الجسمانيّة. فصاحب هذه الرتبة غير كامل على الإطلاق، ولا سعيد تامّ.

وإنّ صاحب الرتبة الأُخرى هو السعيد التامّ، وهو الذي توفّر حظّه من الحكمة، فهو مقيم بروحانيّته بين الملأ الأعلى، يستمدّ منهم لطائف الحكمة، ويستنير بالنور الإلهي، ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها، وقلّة عوائقه عنها؛ ولذلك يكون أبداً خالياً من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب الرتبة الأُولى منها، ويكون مسروراً أبداً بذاته، مغتبطاً بحاله وبما يحصله له دائماً من فيض نور الأوّل. فليس يسرّ إلّا بتلك اللذّات، ولا يغتبط إلّا بتلك المحاسن، ولا يهشّ إلّا لإظهار تلك الحكمة بين أهلها، ولا يرتاح إلّا لمن ناسبه أو قاربه أو أحبّ الاقتباس منه. وهذه هي المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها [٣].

---

١. جارَ عن الطريق: مالَ وعَدَل.

٢. في «ف، ك، ص، ع»: «يحور»، وفي «ب، م»: «يجوز»، وفي «د، أ»: «عدل عن الطريق».

٣. في «ف، ص»: «إلى أجزل السعادات وأفضلها» بدل «إلى آخر السعادات وأقصاها».

وهو الذي لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا، ولا يتحسّر على ما يفوته من التنعّم فيها، وهو الذي يرى جسمه وماله، وجميع خيرات الدنيا ـ التي عدّدناها في السعادات التي في بدنه والخارجة عنه ـ كلّها كَلّاً عليه، إلّا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه إلّا عند مشيئة خالقه. وهو الذي يُشتاق إلى صحبة أشكاله، وملاقاة ما يناسبه من الأرواح الطيّبة والملائكة المقرّبين.

وهو الذي لا يفعل إلّا ما أراده اللّه منه، ولا يختار إلّا ما قرَّب إليه، ولا يخالفه إلى شيء من هواه وشهواته الرديئة، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة، ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته.

وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب، ولا يتحسّر على فوت مطلوب، إلّا أنّ هذه الرتبة الأخيرة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً عظيماً، أعني أنّ من وصل إليها من الناس يكونون على طبقات كثيرة غير متقاربة.

وهاتان المرتبتان هما اللتان ساقَ الحكيمُ الكلامَ إليهما، واختار المرتبة الأخيرة منهما، وذلك في كتابه المسمّى فضائل النفس [١]. وأنا أورد ألفاظه التي نقلت إلى العربيّة بعينها، قال:

أوّل رتب الفضائل التي تسمّى سعادةً أن يصرف الإنسان إرادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأُمور المحسوسة [٢]، من أُمور النفس والبدن، وما كان من الأحوال المحسوسة تصرّفاً لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسّيّة. وهذه حال قد يتلبّس فيها الإنسان بالأهواء والشهوات، إلّا أنّ ذلك بقدر معتدل غير مفرط، وهو إلى ما ينبغي أقرب منه إلى ما لا ينبغي، وذلك أنّه يُجرى أمره نحو صواب التدبير المتوسّط في الفضيلة، وما لا يخرج به عن تقدير الفكر وإن لابس الأُمور المحسوسة وتصرّف فيها.

ثمّ الرتبة الثانية، وهي التي يصرف الإنسان فيها إرادته ومحاولاته إلى الأمر الأفضل، من

---

١. لم يُذكر في المصادر العربيّة كتاباً لأرسطوطاليس بهذا الاسم.

٢. «والأُمور المحسوسة» ساقطة من: «ف، د، ص، أ».

صلاح أمر النفس والبدن، من غير أن يتلبّس مع ذلك بشيء من الأهـواء والشـهوات، ولا يكترث بشيء من القنيات المحسوسة، إلّا بما تدعوه إليه الضرورة. ثمّ تتزايد رتبة الإنسان في هذا الضرب من الفضيلة، وذلك أنّ الأماكن والرتب في هذا الضـرب مـن الفضائل كثيرة، بعضها فوق بعض؛ وسبب ذلك أمّا أوّلاً: فاختلاف طبائع الناس، وثانياً: على حسب العادات، وثالثاً: بحسب منازل الناس ومواضعهم من العلم والمعرفة والفهم، ورابعاً: بحسب هممهم، وخامساً: بحسب شـوقهم ومـعاناتهم، ويـقال أيـضاً بـحسب جدودهم[١].

ثمّ تكون النقلة من آخر هذه المرتبة ـ أعني هذا الصنف من الفضيلة ـ إلى الفضيلة الإلهيّة المحضة، وهي التي لا يكون فيها تشوّق إلى آتٍ، ولا تلفّت نحو جاءٍ، ولا تشييع ماضٍ، ولا تطّلع إلى ناءٍ[٢]، ولا ضِنّ بقريب، ولا خوف ولا فزع من حال، ولا شغف بها، ولا طلب لحظّ من حظوظ الإنسانيّة، ولا من الحظوظ النفسانيّة أيضاً، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجات البدن والقوى الطبيعيّة، ولا القوى النفسانيّة أيضاً، لكـن يـتصرّف الجـزء العقلي في أعالي رتب الفضائل، وهو صرف الفكر إلى الأُمور الإلهيّة ومعاناتها ومحاولته لها لنفس ذاتها فقط. وهذه الرتبة أيضاً تتزايد بالناس بحسب الهمم والشـوق، وفـضل المعاناة والمحاولة، وقوّة النحيزة[٣] وصحّة الثقة، وبحسب منزلة من بلغ إلى هذا المبلغ من الفضيلة، في هذه الأحوال التي عددناها، إلى أن يكون تشبّهه بالعلّة الأُولى واقتداؤه بها وبأفعالها.

---

١. كذا في «ك، أ». وفي سائر النسخ: «حدودهم» بدل «جدودهم». وما أثبتناه في المتن هو الأوفق. والجَدُّ: الحَـظّ والسعادة والغِنى. لسان العرب، ج ٣، ص ١٠٨، «جدد».

٢. كذا في «ف». ووردت هذه العبارة بصور مختلفة في النسخ، ففي «م، ط، ع»: «ولا تلفت نحو ماض، ولا تشييع حالٍ». وفي «ك، ب»: «ولا تلفت إلى ماض ولا تشييع لحال». و«لا تطّلع إلى ناءٍ» ساقطة من: «د، أ». ومـا فـي المتن هو الأوفق.

٣. في «م، ط، ص، ب»: «النجدة» بدل «النحيزة». والنحيزة: أي الطبيعة. مجمع البحرين، ج ٤، ص ٣٧، «نحز».

وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلّها أفعالاً إلهيّةً، وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه. وذلك أنّ الخير المحض هو غاية متوخّاة لذاتها ـ أي هو الأمر المطلوب نفسه، المقصود لذاته ـ والأمر الذي هو غاية ـ لا سيّما غاية في نهاية النفاسة ـ ليس يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذا صارت كلّها إلهيّةً، فهي كلّها إنّما تصدر عن لبابه وذاته الحقيقيّة، التي هي عقله الإلهي، الذي هو ذاته بالحقيقة، وتزول وتنهدر وتموت سائر دواعي طباعه البدني [1] بسائر عوارض النفسين البهيميّتين، وعوارض التخيّل المتولّد عنهما، وعن دواعي نفسه الحسّيّة. فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همّة خارجة عن فعله، من أجلها يفعل ما يفعل، لكنّه يتصرّف في فعله بلا إرادة ولا همّة في سواه، أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل الفعل الإلهي.

فهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقيّل [2] فيها الإنسان أفعال المبدأ الأوّل، خالق الكلّ (عزّ وجلّ)، أعني أن يكون في ما يفعله لا يطلب به حظّاً ولا مجازاةً ولا عوضاً ولا زيادةً، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه، أي ليس يفعل من أجل شيء غير ذات الفعل، وغير ذاته هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها، وذاته نفسها هي العقل الإلهي نفسه. وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته، لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وذلك أنّ فعل الإنسان في هذه الحال يكون ـ كما قلنا ـ خيراً محضاً وحكمةً محضةً، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط، لا لغاية أُخرى يتوخّاها بالفعل. وهكذا فعل اللّه (عزّ وجلّ) الخاصّ به ليس هو ـ على القصد الأوّل ـ من أجل شيء خارج عن

---

١. كذا في النسخ، والصواب: «البدنيّة»، أو يقال: «طبعه البدني» بدل «طباعه البدني».

٢. في «د، أ»: «يتقبّل» بدل «يتقيّل». وتقيّل: يقال تقيّل فلان أباه: إذا نزع إليه في الشبه. لسان العرب، ج ١١، ص ٥٨٠، «قيل».

ذاته، أعني أنّه ليس ذلك لأجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها؛ لأنّه لو كان ذلك لكانت أفعاله حينئذ إنّما كانت وتكون وتتمّ بمشارفة [١] الأُمور التي من خارج [٢]، ولتدبيرها وتدبير أحوالها، وباهتمامه بها.

وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج [٣] أسباباً وعللاً لأفعاله، وهذا شنيع قبيح ـ تعالى اللّه عنه علوّاً كبيراً ـ لكن عنايته (عزّ وجلّ) بالأشياء التي من خارج [٤]، وفعله الذي يدبّرها به ويرفدها إنّما هو على القصد الثاني، وليس يفعله من أجل الأشياء أنفسها لكن من أجل ذاته أيضاً، وذلك لأجل أنّ ذاته تَتَفَضَّل [٥] لذاتها، لا من أجل المُتَفَضَّل [٦] عليه، ولا من أجل شيء آخر.

وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ الغاية القصوى ـ في الإمكان ـ من الاقتداء بالباري (عزّ وجلّ)، تكون أفعاله التي يفعلها ـ على القصد الأوّل ـ من أجل ذاته نفسها التي هي العقل الإلهي، ومن أجل الفعل نفسه، وإن فعل فعلاً يرفد به غيره وينفعه به فليس فعله له ـ على القصد الأوّل ـ من أجل ذلك الغير، لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثانٍ، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأوّل، ومن أجل الفعل نفسه، أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير؛ لأنّ فعله ذلك فضيلة وخير؛ ففعله ذلك لنفس الفعل لا لاجتلاب منفعة، ولا لدفع مضرّة، ولا للتباهي وطلب الرئاسة ومحبّة الكرامة.

فهذا هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلّا أنّ الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتّى تفنى إرادته كلّها التي بحسب الأُمور الخارجة، وتفنى العوارض النفسانيّة، وتموت

---

١. كذا في النسخ، ولعلّ المراد «لشرافة»، والمعنى: لكون تلك الأُمور ـ الخارجيّة ـ شريفةً عنده تعالى فاستحقّت منه ذلك التدبير والاهتمام، وهذا لا يجوز؛ لأنّه بهذا المعنى تكون الأُمور الخارجيّة علّةً للفعل الصادر عن الذات المقدّسة، وهو محال.

٢ ـ ٤. كذا في النسخ، والصواب: «من الخارج» بدل «من خارج»، بمعنى الأُمور الخارجيّة.

٥. كما في «ص، ف»، وهو الموافق للسياق، وفي سائر النسخ: «تفضل» بدل «تتفضّل».

٦. كما في «ب، ص، ف»، وهو الموافق للسياق، وفي سائر النسخ: «المفضّل» بدل «المتفضّل».

خواطره التي تكون عن العوارض، ويمتلئ سعاراً[1] إلهيّاً وهمّةً إلهيّةً. وإنّما يمتلئ من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي البتّة، ونقي منه نقاءً كاملاً، ثمّ حينئذ يمتلئ معرفةً إلهيّةً وشوقاً إلهيّاً، ويوقن بالأُمور الإلهيّة بما يتقرّر في نفسه ـ أعني في نفس ذاته التي هي العقل ـ كما تقرّرت فيه القضايا الأُول التي تسمّى العلوم الأوائل العقليّة، إلّا أنّ تصوّر العقل رؤيته في هذه الحال الأُمور الإلهيّة، وتيقّنه لها، يكون بمعنى أشرف وألطف وأظهر، وأشدّ انكشافاً له وبياناً من القضايا الأُول التي تسمّى العلوم الأوائل العقليّة.

فهذه ألفاظ هذا الحكيم قد نقلتها نقلاً، وهي نقل أبي عثمان الدمشقي[2]، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً، أعني اليونانيّة والعربيّة، مرضيّ النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين، وهو مع ذلك شديد التحرّي لإيراد الألفاظ اليونانيّة ومعانيها، في ألفاظ العرب ومعانيها حتّى لا تختلف في لفظ ولا معنى. ومن رجع إلى هذا الكتاب ـ أعني المسمّى بفضائل النفس ـ قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها.

[سبيل تحصيل السعادة التامّة]

وليس تحصل هذه المراتب التي يترقّى فيها صاحب السعادة التامّة إلّا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلّها علماً صحيحاً، ويستوفيها أوّلاً أوّلاً[3] كما رتّبناها في كتابنا المسمّى بترتيب السعادات. ومن ظنّ من الناس أنّه يصل إليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذلك المنهاج، فقد ظنّ باطلاً، وبعد عن الحقّ بعداً كثيراً.

---

١. كذا في «ف، ص». وفي سائر النسخ: «شعاراً». والسعار: العطش، يقال للرجل إذا ضربته السموم فاستعر جوفه: به سُعار. لسان العرب، ج ٤، ص ٣٦٥، «سعر».

٢. أبوعثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، كان ناقلاً، طبيباً مشهوراً في بغداد، في أوائل القرن الرابع الهجري. راجع ابن نديم، الفهرست، ج ١، ص ٤٢٨؛ ودائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، ج ٥، ص ٩٤ ـ ٩٥.

٣. كذا في النسخ، والأنسب: «أوّلاً فأوّلاً».

وليذكّر في هذا الموضع الخطأ العظيم الذي وقع فيه قوم ظنّوا أنّهم يـدركون الفـضيلة بتعطيل القوّة العاملة وإهمالها، وبترك النظر الخاصّ بالعقل، واكتفائهم بأعمال ليست مدنيّة، ولا بحسب ما يقسطه[١] التمييز والعقل. وقد سمّاهم قوم بالعاملة الناصبة؛ ولذلك رتّبنا هذا الكتاب عقب ذلك الكتاب؛ ليُلحظ منها السعادة الأخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة، وتهذّب لها النفس وتهيّأ لقبولها بما سمّوه غسولاً وتنقيةً من الأُمور الطـبيعيّة وشـهوات الأبـدان؛ ولذلك سمّيته أيضاً بكتاب الطهارة[٢].

وقد قال أرسطوطاليس في كتابه المسمّى بالأخلاق[٣]:

> إنّ هذا الكتاب لا ينتفع به الأحداث كثير منفعة، ولا من هو في طبيعة الأحداث. قال: ولست أعني بالحدث هاهنا حدث السنّ؛ لأنّ الزمان لا تأثير له في هذا المعنى، وإنّما أعني السيرة التي يقصدها أهل الشهوات واللذّات الحسّيّة.

فأمّا أنا فأقول: إنّي ما ذكرت هذه المرتبة الأخـيرة مـن السـعادة طـمعاً فـي وصـول الأحداث إليها، بل لتمرّ على سمعهم فقط، وليعلم أنّ هاهنا مرتبة حكميّة لا يصل إليها أهلها الأعلون مرتبةً حسب، وليلتمس كلّ من نظر في هذا الكتاب المرتبة الأُولى منها بالأخلاق التي وصفتها، فإن وفّق بعد ذلك وأعانه الشوق الشديد والحرص التامّ وسـائر مـا ذكـرناه وحكيناه عن الحكيم، فليترقّ في درج الحكمة، وليتصاعد فيها بجهده، فإنّ اللّه (عزّ وجلّ) يعينه ويوفّقه.

فإذا بلغ الانسان إلى غاية هذه السعادة، ثمّ فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة، وتجرّد بنفسه اللطيفة التي عُني بتطهيرها وغسولاتها من الأدناس الطبيعيّة لأُخراه العليّة، فقد فاز، وأعدّ ذاته للقاء خالقه (عزّ وجلّ) إعداداً روحانيّاً ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التي كانت

---

١. في «ف، ص»: «يقتضيه» بدل «يقسطه».

٢. في «د، أ»: «طهارة الأعراق».

٣. مراده كتاب «أخلاق نيقوماخيا»، ج ١، ص ١٧٤.

تعوقه عن سعادته، ولا تشَوْقٌ إليها؛ لأنّه قد تطهّر منها وتنزّه عنها، ولم تبق فيه إرادة لها ولا حرص عليها، وقد استخلصها [١] لجوار ربّ العالمين، ولقبول كراماته وفيض نوره الذي كان غير مستعدّ له، ولا فيه قبول من عطائه. ويأتيه حينئذ السنح [٢] الذي وعد به المتّقون والأبرار، ممّا سبق الإيماء إليه مراراً في قوله (عزّ وجلّ): ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [٣].

وفي قول النبيّ (عليه السلام): «هناك ما لا عينٌ رأت، ولا أُذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشرٍ» [٤].

وإذ قد لخّصنا أمر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى فقد تبيّن بياناً كافياً أنّ إحداهما بالإضافة إلينا أُولى والأُخرى ثانية. ومن المحال أن نسلك إلى الثانية من غير أن نمرّ بالأُولى، فقد وجب أن نعود إلى ما بدأنا به من ذكر الرتبة الأُولى من السعادة الأخيرة، ونستوفي الكلام فيها وفي الأخلاق التي بنينا الكتاب عليها، ونخلّي عن بيان الرتبة الثانية إلى وقت آخر.

فنقول: إنّ من عُنِيَ ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض، أو تعمّد لإصلاحها في وقت دون وقت، لم تحصل له السعادة. وكذلك يكون حال الرجل في تدبير منزله إذا عُنِيَ ببعض أجزائه دون بعض، أو في وقت دون وقت؛ فإنّه لا يكون مدبّر منزل. وكذلك حال مدبّر المدينة، إذا خصّ بنظره طائفةً دون طائفة أو وقتاً دون وقت، لم يستحقّ اسم الرئاسة على الإطلاق.

---

١. في «م، ط، ع، ب»: «استصلحها» بدل «استخلصها».

٢. السُنح: جمع سانِح، وأراد به العارضُ الذي هو أمرٌ معنويّ يأتيه من اللّه تعالى فيزداد يقينه، أو يوقن بالوعد الإلهيّ الذي أُخفِيَ له، وهو مضمون الآية الكريمة التي أورَدَها.

٣. السجدة (٣٢): ١٧.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٩٠٥؛ صحيح البخاري، ج ٣، ص ١١٨٥، ح ٣٠٧٢؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٦١، ح ٨٦٠٩، وص ١٤٣، ح ٩١٢٥؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢١٧٤ ـ ٢١٧٥، ح ٢٨٢٤ ـ ٢٨٢٥.

وأرسطوطاليس تمثّل بأن قال:

إنّ الخطّاف[١] الواحد إذا ظهر لا يدلّ على طبيعة الربيع، ولا يوم واحد معتدل الهواء يبشّر بالربيع.

فسبيل طالب السعادة أن يطلب السيرة اللذيذة عنده فيسرّ بها دائماً؛ فإنّ تلك السيرة هي واحدة ولذيذة في نفسها، فلذلك قلنا: إنّه ينبغي أن يتشوّقها دائماً ويثبت عليها أبداً.

ولمّا كانت السير ثلاثاً ـ لأنّها تنقسم بانقسام الغايات الثلاث التي يقصدها الناس؛ أعني سيرة اللذّة، وسيرة الكرامة، وسيرة الحكمة، وكانت سيرة الحكمة أشرفها وأتمّها، وكانت فضائل النفس كثيرة ـ وجب أن يفضل الإنسان بأفضلها، ويشرف بأشرفها. فسيرة الأفاضل السعداء سيرة لذيذة بنفسها؛ لأنّ أفعالهم أبداً مختارة وممدوحة، وكلّ إنسان يلتذّ بما هو محبوب عنده، فيلتذّ بالعدل العادل، ويلتذّ بالحكمة الحكيم. فالأفعال الفاضلة والغايات التي يُنتهى إليها بالفضائل لذيذة محبوبة، فالسعادة ألذّ من كلّ شيء.

وأرسطوطاليس يقول[٢]:

إنّ السعادة الإلهيّة، وإن كانت كما ذكرناها من الشرف، وسيرتها ألذّ وأجود من كلّ سيرة، فإنّها محتاجة إلى السعادات الأُخر الخارجة لأن تظهر بها، وإلّا كانت كامنةً غير ظاهرة. وإذا كانت كذلك كان صاحبها كالفاضل النائم الذي لا يظهر فعله، وحينئذ لا يكون بينه و بين غيره فرق، كما وصفنا من حالها فيما تقدّم[٣].

[لذّة العقل لذّة حقيقيّة]

فالمطّلع إذن على حقيقة هذه السعادة المتمكّن من إظهار فعله بها هو الذي يلتذّ

---

١. الخُطّاف: الطائر المعروف، وهو عصفورٌ أسود. لسان العرب، ج ٩، ص ٧٧، «خطف».

٢. أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، مبحث «السعادة».

٣. تقدّم في ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

بها، وهو الذي يسرّ سروراً حقيقيّاً غير مموّه ولا مزخرف بالأباطيل، وهو الذي يخرج من حدّ المحبّة إلى العشق والهيمان، وحينئذ يأنف أن يصير سلطانه العالي تحت سلطان بطنه وفرجه، فلا يخدم بأشرف جزء منه أخسّ جزء فيه. وأعني بالسرور المزخرف بالأباطيل اللذّات التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، فإنّ تلك لذّات حسّيّة تتصرّم وشيكاً، وتملّها الحواسّ سريعاً، فإذا دامت عليها صارت كريهةً، وربما عادت مؤلمةً. وكما أنّ للحسّ لذّة عرضيّة على حدة، فكذلك للعقل لذّة ذاتيّة على حدة، إلّا أنّ لذّة العقل لذّة ذاتيّة، ولذّة الحسّ لذّة عرضيّة. فمن لا يعرف اللذّة الحقيقيّة كيف يلتذّ بها، ومن لا يعرف الرئاسة الذاتيّة كيف يصبو[١] إليها؟! فلذلك قدّمنا وصفها وشوّقنا إليها بإعادة الكلام فيها مراراً، وقلنا: إنّ من لا يعرف الخير المطلق والفضيلة التامّة، ولا يعرف الحكمة العمليّة ـ أعني إيثار الأفضل والعمل به والثبات عليه ـ لا ينشط له، ولا يرتاح إليه. ومن كان كذلك فكيف يلتذّ ويتنعّم بما شرحناه ودللنا عليه؟!

وكان للحكماء المتقدّمين مثل يضربونه ويكتبونه في الهياكل، وهي مساجدهم ومصلّاهم، وهو هذا:

> الملك الموكّل بالدنيا يقول: إنّ هاهنا خيراً، وهاهنا شرّاً، وهاهنا ما ليس بخير و لا شرّ، فمن عرف هذه الثلاثة حقّ معرفتها تخلّص منّي ونجا سالماً، ومن لم يعرفها قتلته شرّ قتلة، وذلك أنّي لا أقتله قتلاً وحيّاً[٢] يستريح به منّي، ولكنّي أقتله أوّلاً أوّلاً[٣] في زمان طويل.

فهذا المثل من نظر فيه وتأمّله عرف منه جميع ما قدّمنا ذكره.

---

١. في «د، أ، م»: «يصير» بدل «يصبو».

٢. الوَحيُّ: السريع، يقال: مَوْتٌ وَحيٌّ. لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٨٢، «وحي».

٣. كذا في النسخ، ولعلّه أراد بها: «شيئاً فشيئاً».

[موقف السعيد من النكبات والمصائب]

وينبغي أن تعلم أنّ السعيد الذي ذكرنا حاله، مادام حيّاً تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه ودرجاته ومطالع سعوده ونحوسه، سيرد عليه من النكبات[١] والنوائب وأنواع المحن والمصائب ما يرد على غيره، إلّا أنّه لا يتذمّر منها، ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقّة في احتمالها؛ لأنّه غير مستعدّ لسرعة الانفعال منها بعادة الهلع والجزع، ولا قابل أثر الهموم والأحزان بالأحوال العارضة لهم.

وإن أصابه من هذه الآلام شيء فبقدر ما لا ينقله عن السعادة إلى ضدّها، بل لا يخرجه عن حدّ السعادة البتّة. ولو ابتلي ببلايا أيّوب (عليه السلام)أو أضعافه ما أخرجه عن حدّ السعادة؛ وذلك لما يجد في نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة، والصبر على ما يجزع منه أصحاب خَور الطباع، فيكون سروره أوّلاً بذاته، ثمّ بالأحاديث الجميلة التي تنتشر عنه، ويرى أنّ الفاتِك[٢] الذي يدّعي الشطارة، والمصارع الذي يهوى الغلبة، كلّ واحد منهما يصبر على شدائد عظيمة، من تقطيع أعضاء نفسه، وترك الشهوات التي يتمكّن منها، طلباً لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت، فيرى نفسه أحرى وأولى منها بالصبر؛ إذ كان غرضه أشرف، وصيته في الفضلاء أبلغ وأشهر وأكرم، ولأنّه يسعد في نفسه ثمّ يصير قدوةً لغيره.

وأرسطوطاليس يقول:

> إنّ بعض الأشياء التي تعرض ـ من سوء البخت ـ يكون يسيراً سهل المحتمل، فإذا عرض للإنسان فاحتمله لم يكن فيه دلالة على كبر نفسه وعظم همّته (وبعضها يكون عظيماً عسير المحتمل، فإذا احتمله دلّ على كبر نفسه وعِظَم همّته)[٣]، ومن لم يكن سعيداً ولا سبقت له رياضة بهذه الصناعة الشريفة من تهذيب الأخلاق، فإنّه سينفعل انفعالاً قويّاً،

---

١. في «ص، ب، ط، م»: «البليّات» بدل «النكبات».

٢. في «أ»: «المقاتل»، وفي «ح» «القائل».

٣. مابين القوسين أضفناه من «ف، ص» وهي ضروريّة لإتمام المعنى.

فيعرض له عند حلول المصائب إحدى حالتين: إمّا الاضطراب الفاحش والألم الشديد، والخروج بهما إلى الحدّ الذي يرثى له ويرحم، وإمّا أن يتشبّه بالسعداء، ويسمع مواعظهم، فيظهر الصبر والسكون، إلّا أنّه جزِع الباطن متألّم الضمير. وكما أنّ الأعضاء المفلوجة إذا حُرّكت إلى اليمين تحرّكت إلى الشمال، كذلك تكون حركات نفوس الأشرار تتحرّك إلى خلاف ما يحملونها عليه من الجميل، أعني إذا تشبّهوا بالأعفّاء وتعاطوا أفعالهم تحرّكت إلى ضدّ ما حملوها عليه، وإذا تشبّهوا بالأنجاد[١]، وأهل العدالة كانت هذه حالهم.

[حالات الإنسان بعد الموت]

وممّا يستدلّ به من كلام ارسطوطاليس على أنّه كان يقول ببقاء النفس وبالمعاد، كلامه المتداول في كتاب الأخلاق، وهو هذا، قال:

قد حكمنا أنّ السعادة شيء ثابت غير متغيّر، وقد علمنا أيضاً أنّ الإنسان قد تلحقه تغيُّرات كثيرة واتّفاقات شتّى؛ فإنّه قد يمكن فيمن هو أرغد الناس عيشاً أن يصاب بمصائب عظيمة، كما رُمز في برنامس[٢]. ومن يتّفق عليه هذه المصائب ومات عليها فليس يسمّيه أحد من الناس سعيداً مادام حيّاً، بل ينتظر به آخر عمره ثمّ يحكم عليه. فالإنسان إذن إنّما يصير سعيداً إذا مات، إلّا أنّ هذا قول في غاية الشناعة؛ إذ كنّا نقول: إنّ السعادة هي فعل مّا.

ـ ثمّ قال ـ: وفي هذا الموضع أيضاً موضع شكّ، فإنّه قد يظنّ بالميّت أنّه يلحقه خير وشرّ؛ إذ كان قد يلحق الحيّ أيضاً وهو لا يحسّ به، مثل الكرامة والهوان، واستقامة أمر الأولاد وأولاد الأولاد، والتياثها. ففي هذه الأشياء حيرة؛ لأنّه قد يمكن فيمن عاش عمره كلّه ـ

---

١. في «د»: «الأجواد»، وفي «ب»: «الأمجاد» بدل «الأنجاد».

٢. المراد به «پرياموس = Priamus» وهو بحسب الأساطير اليونانيّة آخر ملوك طراودة، وقتل على يد عسكر اليونانيّين. راجع أرسطو، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ٢١٢.

إلى أن يبلغ الشيخوخة ـ سعيداً، وتوفّي على هذه السبيل، أن يلحقه مثل هذه التغيّرات في أولاده، حتّى يكون بعضهم خياراً حسني السيرة، وبعضهم بضدّ ذلك. ومن البيّن أنّه قد يمكن أن يوجد بين الآباء والأولاد تباين واختلاف بكلّ جهة، ولكن من المنكر أن يكون الميّت بتغيّر غيره يصير مرّةً سعيداً ومرّةً أُخرى شقيّاً، ومن المنكر أيضاً أن لا تكون أُمور الأولاد متّصلةً بالوالدين في وقت من الأوقات. ولكن ينبغي أن نعود إلى ما كان الشكّ واقعاً فيه [١].

فهذا الشكّ الذي أورده أرسطوطاليس على نفسه في هذا الموضع، هو شكّ من يعتقد أنّ للإنسان بعد موته أحوالاً، وأنّه سيتّصل به لا محالة، من أُمور أولاده وأولاد أولاده أحوال مختلفة، بحسب اختلاف سير الأولاد، فكيف نقول: ليت شعري في الإنسان إذا مات سعيداً ثمّ لحقه من شقاء بعض أولاده أو سوء سيرة من يجيء من نسله ما يكون ضدّ سيرته وهو حيّ؟! فإنّه إن غيَّر سعادته كان هذا شنيعاً [٢]، وإن لم يلحقه شيء من ذلك كان أيضاً شنيعاً.

ثمّ إنّ أرسطوطاليس يحلّ هذه الشكوك بأن يقول ما هذا معناه: إنّ سيرة الإنسان ينبغي أن تكون سيرةً محمودةً؛ لأنّه يختار في كلّ ما يعرض له أفضل الأفعال، من الصبر مرّةً، ومن اختيار الأفضل فالأفضل مرّةً، ومن التصرّف في الأموال إذا اتّسع فيها، أو حسن التجمّل إذا عدمها؛ ليكون سعيداً في جميع أحواله، غير منتقل عن السعادة بوجه من الوجوه. فالسعيد إذا ورد عليه نحس عظيم جعل سيرته أكثر سعادة؛ لأنّه يداريه مداراة جميلة، ويصبر على الشدائد والمحن صبراً حسناً، ومتى لم يفعل ذلك كدّرت سعادته ونغّصتها عليه [٣]، وجلبت له أحزاناً وغموماً تعوقه عن أفعال كثيرة. والجميل إذا ظهر من السعداء في هذه الأحوال كان أشدّ إشراقاً وحسناً، وذلك إذا احتمل ما كبر وعظم من المصائب احتمالاً سهلاً، بعد أن

---

١. انظر أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٠٧.

٢. الشنيع: القبيح. لسان العرب، ج ٨، ص ١٨٦، «شنع».

٣. هكذا وردت العبارة في النسخ، والمناسب أن يقال: «كدّر سعادته ونغّصها عليه». وكذا العبارة التي بعدها: «وجلبت له أحزاناً وغموماً»؛ والصحيح أن يقال: «وجلب له...».

لا يكون ذلك لعدم حسّه، ولا لنقصان فهمه بالأُمور، بل لشهامته وكبر نفسه، قال:

فإذا كانت الأفعال هي ملاك السيرة كما قلنا، فليس يكون أحد من السعداء شقيّاً؛ لأنّه ليس يفعل في وقت من الأوقات أفعالاً مرذولةً. فإذا كان هذه هكذا فالسعيد يكون أبداً مغبوطاً، وإن حلّت به المصائب التي حلّت ببرنامس، ولا يكون أيضاً شقيّاً ولا سريع التنقّل، وذلك أنّه ليس إنّما لا ينتقل عن السعادة بسهولة، ولا تنقله عنها الآفات اليسيرة، بل لا تنقله عنها الآفات العظيمة الكثيرة. وليس إنّما يكون سعيداً إذا نالته هذه الأُمور زماناً يسيراً، بل إذا ظفر بأُمور جميلة في زمان طويل.

ثمّ قال بعد قليل[١]:

فأمّا حال الإنسان بعد موته، فإنّ القول بأنّ الآفات التي تعرض لأولاد الميّت وأصدقائه بأجمعهم ليست تتعلّق به أصلاً، هو قول غير مقبول أصلاً، وهو مضادّ لما يعتقده جميع الناس. وإذا كانت الأُمور العارضة لهؤلاء كثيرة متفنّنة، وكان بعضها يتعدّاهم إلى الميّت أكثر وبعضها أقلّ، صارت قسمتنا إيّاها إلى الأشياء الجزئيّة بلا نهاية.

فأمّا إذا قيلت قولاً كلّيّاً وعلى طريق الرسم فخليق أن نكتفي بما نقوله فيها: وهو أنّه كما أنّ الآفات التي تعرض للميّت في حياته بعضها يثقل عليه احتماله ويثلم في سيرته، وبعضها يخفّ عليه احتماله، كذلك يكون حاله فيما يعرض لأولاده وأصدقائه، وكلّ واحد من العوارض التي تعرض للأحياء مخالف لما يعرض لهم إذا ماتوا، أكثر من مخالفة كلّ ما يضرب به المثل. ويشبه أن يكون، إن كان يصل إليهم من هذه الأشياء شيء، خيراً كان أو شرّاً، أن يكون يسيراً نزراً بمقدار ما لا يجعل غير السعيد سعيداً، ولا ينتزع السعادة من السعداء[٢].

فهذا حلّ أرسطوطاليس للشكّ الذي أورده.

---

١. كذا في النسخ، والمناسب أن يقال: «بعد ذلك».

٢. راجع أرسطوطاليس، أخلاق نيقوماخيا، ج ١، ص ٢٠٧ و ٢١١.

[لذّة السعادة وكيفيّتها]

ولمّا قلنا: إنّ السعادة ألذّ الأشياء وأفضلها، وأجودها وأصحّها [1] وجب أن نبيّن وجه اللـذّة فيها بأتمّ ممّا قلنا فيما مضى، فنقول (وباللّه التوفيق):

إنّ اللذّة تنقسم قسمين: أحدهما لذّة انفعاليّة، والآخر لذّة فعليّة ـ أي فاعلة ـ فأمّا اللذّة الانفعاليّة فهي شبيهة بلذّة الإناث، واللذّة الفاعلة تشبه لذّة الذكور؛ ولذلك صـارت اللـذّة الانفعاليّة هي التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، وذلك أنّها مقترنة بالشهوات ومحبّة الانتقام، وهي انفعالات النفسين البهيميّتين.

وأمّا اللذّة الأُخرى فهي الفاعلة، وهي التي يختصّ بها الحـيوان النـاطق، ولأنّـها غـير هيولانيّة ولا منفعلة انفعالاتها صارت لذّةً تامّةً وتلك ناقصة، وهذه ذاتيّة وتـلك عـرضيّة. وأعني بالذاتيّة والعرضيّة أنّ اللذّات الحسّيّة المقترنة بالشهوات تـزول سـريعاً وتـنقضي وشيكاً، بأن تنقلب ذواتها فتصير غير لذّات، بل تصير آلاماً، أو مكروهة شنيعة مستقبحة. وهذه أضداد اللذّة ومقابلاتها؛ فأمّا اللذّة الذاتيّة فإنّها لا تصير في وقت آخر غـير لذيـذة، ولا تنتقل عن حالتها بل هي ثابتة أبداً. وإذا كانت كذلك فقد صحّ حكمنا ووضح أنّ السعيد تكون لذّته ذاتيّة لا عرضيّة، وعقليّة لا حسّيّة، وفعليّة لا انفعاليّة، وإلهيّة لا بهيميّة.

ولذلك قال الحكماء: إنّ اللذّة إذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص إلى التمام، ومن السقم إلى الصحّة. وكذلك أيضاً تسوق النفس من الجهل إلى العلم، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، إلّا أنّ هاهنا سرّاً ينبغي أن يقف عليه المتعلّم، وهو أنّ ميل الطبع إلى اللذّة الحسّيّة ميل قويّ جدّاً، وشوقه إليها شوق مزعج شديد، وليس تزيد العادة في قوّة الطبع الذي لنا كثير زيادة؛ لفرط ما جبلنا عليه في المبدأ من القوّة والشوق؛ ولذلك متى كانت اللذّة حسّيّة قبيحة ثـمّ مال الطبع إليها بإفراط وانفعل منها بقوّة، استحسن الإنسان فيها كلّ قبيح، وهوّن على نفسه

---

١. في «د، أ»: «وأوضحها» بدل «وأصحّها».

منها كلّ صعب، ولم يرَ موضع الغلط ولا مكان القبيح حتّى تبصّره الحكمة.

فأمّا اللذّة العقليّة الجميلة، فأمرها بالضدّ. وذلك أنّ الطبع يكرهها، فإن انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتمييزه احتاج فيها إلى صبر ورياضة، حتّى إذا استبصر فيها وتدرّب بها انكشف له حسنها وبهاؤها، وصار بالضدّ ممّا كان في الحسّ. ومن هاهنا تبيّن أنّ الإنسان في ابتداء كونه محتاج إلى سياسة الوالدين، ثمّ إلى الشريعة الإلهيّة والدين القيّم، حتّى تهذّبه وتقوّمه، ثمّ إلى الحكمة البالغة، لتتولّى تدبيره إلى آخر عمره.

وقد تبيّن مع ذلك تعلّق السعادة بالجود، وذلك أنّا قد بيّنّا أنّها لذّة فاعلة، ولذّة الفاعل أبداً تكون في الإعطاء، ولذّة المنفعل أبداً تكون في الأخذ. وليس تظهر لذّة السعيد إلّا بإبراز فضائله وإظهار حكمته، ووضعها في مواضعها. وكما أنّ الكاتب الجيّد [1] يلتذّ بإظهار كتابته، وكذلك البنّاء الحاذق، والصائغ [2] اللطيف، والموسيقار المحسِّن. وبالجملة: كلّ صانع حاذق فاضل في صناعته يسرّ بإظهار فضيلته في صناعته.

كذلك صاحب السعادة إنّما يلتذّ بإظهار فضائله وإذاعتها بين أهلها ومستحقّيها. وهذا هو معنى الجود وحقيقته، إلّا أنّ الجود بأعلى الأشياء وأكرمها، أفضل وأشرف من الجود بأدونها وأخسّها. وقد عرض لهذا الجود مع شرفه وعلوّ مرتبته ضدٌّ ما عرض لذلك الجود الآخر مع نزارته وقلّته، وذلك أنّ صاحب الأموال والقنيات الخارجة كلّها ينتقص ماله بالإنفاق، وينثلم بالبذل، وتفنى ذخائره بالتبذير، فأمّا صاحب السعادة التامّة فإنّ أمواله لا تنتقص بالإنفاق، بل تزيد، ولا تفنى ذخائره بالتبذير بل تنمو، وتلك معرّضة للآفات الكثيرة من الأعداء واللصوص وسائر المتسلّطين، وهذه محروسة من كلّ آفة، لا سبيل للأشرار والأعداء إليها بوجه ولا سبب.

فقد ظهرت لذّة السعيد كيف تكون؟ ومن أين تبتدئ؟ وإلى أين تنتهي؟ وكيف يكون

---

١. في «ص، ب»: «المجوّد» بدل «الجيّد».

٢. في «د، أ، م»: «والصانع» بدل «والصائغ».

السرور الحقيقي واللذّة الذاتيّة؟ وتبيّن أيضاً أنّها أبديّة وتامّة وإلهيّة. وأنّ ضدّها الذي هو الشقاء لذّاته بالضدّ وعلى العكس، أعني أنّ لذّاته كلّها عرضيّة، ومنتقلة عن طبائعها إلى أضدادها حتّى تصير مؤلمةً أو مكروهةً، وأنّها غير إلهيّة بل شيطانيّة، وغير ممدوحة بل مذمومة.

وبقي أن ننظر في السعادة هل هي ممدوحة؟ فإنّ أرسطوطاليس يقول:

إنّ الأشياء التي هي في غاية الفضل لا يوجد لها مدح؛ لأنّها أفضل وأجلّ من أن تمدح. ـ قال: ـ وذلك أنّا ننسب المستأهلين والجياد[1] من الناس إلى السعادة، وليس يوجد أحد من الناس يمدح السعادة في نفسها كما يمدح العدل، لكنّه يجلّها ويكرمها على أنّها أمر إلهي. فالأشياء التي هي أفضل من المدح «اللّه» و«الخير». وذلك أنّ سائر الأشياء الفاضلة إنّما تمدح بأن تنسب إلى اللّه تعالى وإلى الخير؛ فإنّ المديح إنّما للفضيلة والعمل بها.

ثمّ أنهى كلامه هذا، إلى أن قال:

فاللّه تعالى أكرم وأشرف من أن يمدح، بل إنّما يمجّد، ونحن نمجّد اللّه تعالى تمجيداً كثيراً. فأمّا السعادة فلأنّها أمر إلهي[2]، فإنّما تفعل الأشياء كلّها لأجلها، فهي كذلك أيضاً ممجّدة. فعلى هذا الأصل، ينبغي أن لا تمدح السعادة؛ لأنّها أجلّ من كلّ مديح، بل نمجّدها في نفسها، ونمدح الأُمور كلّها بها وبقدر قسطها منها.

تمّت المقالة الثالثة من كتاب تهذيب الأخلاق[3].

---

١. في «د، أ»: «الخيار» بدل «الجياد».

٢. كما في «د، أ» وفي «ع»: «فأمّا السعادة والسعداء فلأنّها أُمور إلهيّة». وفي بقيّة النسخ بصور شتّى وهي لا توافق السياق.

٣. كذا في «د، أ، ع» وفي «ص» إضافة: «في تهذيب الأخلاق». وفي «م، ط، ب»: «تمّت المقالة الثالثة».

المقالة الرابعة

[العدالة]

[الفضائل الزائفة والفضائل الحقيقيّة]

قد قلنا فيما سلف: إنّ السعادة تظهر في الأفعال، من العدالة والشجاعة والعفّة، وسائر ما تحت هذه الأنواع التي أحصيناها وحدّدناها[1]. وهذه الأفعال قد تظهر ممّن ليس بسعيد ولا فاضل. وذلك أنّه قد يعمل بعض الناس عمل العدول وليس بعادل، ويعمل عمل الشجعان وليس بشجاع، ويعمل عمل الأعفّاء وليس بعفيف.

ومثال ذلك: أنّ من ترك الشهوات من المآكل والمشارب، وسائر اللذّات التي ينهمك فيها غيره إمّا لأنّه ينتظر منها أكثر ممّا يحضره، وإمّا لأنّه لا يعرفها ولا يباشرها، كالقرويّين الذين يبعدون عن المدن[2]، وكالرعاة في البوادي وقلل الجبال، وإمّا لأنّه ممتلئ ممّا يجده ويحضره، وإمّا لخمود[3] شهوته ونقصان تركيبه، وإمّا لأنّه استشعر خوفاً من تناولها ومكروهاً يلحقه بسببها، وإمّا لأنّه ممنوع منها، فإنّ هؤلاء كلّهم يعملون عمل الأعفّاء وليسوا بأعفّاء على الحقيقة.

---

١. راجع المقالة الأُولى.

٢. في «د، أ، ح»: «البلاد».

٣. في «د، ص، ع، ح»: «لجمود» وفي سائر النسخ: «الخمود» وما أثبتناه موافق للسياق.

وإنّما يسمّى عفيفاً على الحقيقة من وفّى العفّة حدّها المذكور فيما تقدّم، واختارها لنفسها، لا لغرض آخر غيرها، وآثرها لأنّها فضيلة، ثمّ تناول كلّ واحد [1] من شهواته بمقدار الحاجة، ومن الوجه الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وعلى الحال الذي ينبغي.

وكذلك حال الذي يعمل عمل الشجعان وليس بشجاع؛ وذلك أنّ من باشر الحروب وأقدم على ركوب الأهوال، لبعض ما يوصل إليه بالمال؛ أو لبعض الرغبات التي لا تُحَدّ كثرة، فإنّ مثل هذا يعمل عمل الشجعان، ولكن يعمله بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التي تُدعى شجاعةً. وكلّ من كان أكثر إقداماً وأصبر على الأهوال لهذه الحال [2] يجب أن يكون أكثر شرهاً ونهماً لا أكثر شجاعة؛ وذلك لأنّه يخاطر بنفسه الشريفة، ويصبر على المكاره العظيمة؛ طمعاً في المال وما يوصل إليه بالمال.

وقد رأينا أهل الشطارة يعملون عمل الأعفّاء وعمل الشجعان وهم أبعد الناس عن كلّ فضيلة؛ وذلك أنّهم يصبرون عن الشهوات كلّها، ويصبرون على عقوبات السلطان وضرب السياط وتقطيع الأعضاء، والجراحات التي لا بُرْء منها، وينتهون فيه إلى أقصى الصبر، حتّى على الصلب وسمل العيون وقطع الأيدي والأرجل وضروب المثل [3]؛ طلباً للاسم والذكر بين قوم في مثل حالهم من سوء الاختيار ونقصان الفضائل.

وقد يعمل عمل الشجعان أيضاً من يخاف لائمة عشيرته، أو عقوبة سلطانه، أو خوف سقوط جاهه، أو ما أشبه ذلك. وقد يعمل عمل الشجعان أيضاً من اتّفق له مراراً كثيرةً أن يغلب أقرانه، فهو يُقْدِم ثقةً منه بالعادة الجارية له، وجهلاً بمواقع الاتّفاقات. وقد يعمل عمل الشجعان العشّاق، وذلك أنّهم يركبون الأهوال في طلب المعشوق، ولرغبتهم في الفجور أو لحرصهم على متعة العين منهم، لا لطلب الفضيلة، ولا لاختيار الموت

---

١. كذا في النسخ ولعلّ الأنسب: «واحدة».

٢. هكذا وردت العبارة في النسخ، والمناسب أن يقال: «في هذه الحال».

٣. في «ح»: «ضروب التمثيل»، والمُثَلُ: جمعُ «مُثْلَةٍ»، بمعنى التنكيل والعقوبة.

الجميل على الحياة الرديئة، كما يفعله الشجاع[1] بالحقيقة.

فأمّا شجاعة الأسد والفيل وأشباههما من الحيوان، فإنّها تشبه الشجاعة وليست بشجاعة حقيقيّةً؛ وذلك أنّها قد وثقت بقوّتها وأنّها تفوق قوّة غيرها، فهي تقدم لا بطبيعة الشجاعة، بل بتمام القوّة والقدرة وثقة النفس بالغلبة. وما كان منها سبعاً، فهو مع هذه الحال مُزاح العلّة في السلاح الذي عدمه غيره، فهو كصاحب السلاح منّا إذا أقدم على الأعزل. وليست هذه شجاعة مع عدم الاختيار الذي يستعمله الشجاع، وذلك أنّ الشجاع خوفه من الأمر القبيح أشدّ من خوفه من الموت؛ فلذلك يختار الموت الجميل على الحياة القبيحة.

على أنّ لذّة الشجاع ليست تكون في مبادئ أُموره، فإنّ مبادئ الأُمور تكون مؤذيةً له، ولكنّها تكون في عواقب الأُمور، وتكون أيضاً باقيةً مدّة عمره وبعد عمره، لا سيّما إذا حامى عن دينه، وعن اعتقاداته الصحيحة في وحدانيّة اللّه (عزّ وجلّ)، والشريعة التي هي سياسة اللّه، وسنّته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا والآخرة؛ فإنّ مثل هذا إذا فكّر في قصر مدّة عمره، وعلم أنّه لا محالة سيموت بعد أيّام قلائل، ثمّ كان محبّاً للجميل، ثابتاً على الرأي الصحيح، فهو لا محالة يحامي عن دينه، ويمنع العدوّ من استباحة حريمه، والتغلّب على مدينته، ويأنف من الفرار، ويعلم أنّ الجبان إذا اختار الفرار فإنّما يستبقي شيئاً هو لا محالة فانٍ زائل وإن تأخّر أيّاماً معدودةً، ثمّ هو في هذه الحياة اليسيرة ممقوت مسبوب، مكدّر الحياة بالذلّ وضروب الصغار. وهذه حال الشجاع مع قوى نفسه، أعني مقاومته لشهواته واستسلامه لها؛ فإنّ حاله تلك الحالة الأُولى بعينها.

واسمع كلام الإمام الأجلّ (سلام اللّه عليه) الذي صدر عن حقيقة الشجاعة، فإنّه قال لأصحابه: «أيّها الناس، إن لم تُقتلوا تَموتوا، والذي نفسُ ابن أبي طالب بيده، لألفُ ضَربةٍ بالسيفِ على الرأس أهْوَنُ من ميتة على الفراش!»[2].

---

١. في «م، ط»: «الشجعان» بدل «الشجاع».

٢. نهج البلاغة، ص ٢٣٥، الخطبة ١٢٣ بتفاوت يسير.

ومن عرف حدّ الشجاعة تبيّن له أنّ جميع ما أحصيناه الآن ليس بمعدود فيها، وإن كان يشبهها بالصورة؛ وذلك أنّه ليس كلّ من يقدم على الأهوال فهو شجاع، ولا كلّ من لا يخاف من الفضائح فهو شجاع. وذلك أنّ من لا يفزع من ذهاب شرفه أو فضيحة حرمه، أو عند حدوث الرجفات والزلازل والصواعق، أو من الزمانة في الأمراض، أو عدم الإخوان[١] والأصدقاء، أو عند اضطراب البحر وهيج[٢] الأمواج وهو بينها، فهو بأن يوصف بالجنون مرّةً وبالقحّة مرّةً أولى من أن يوصف بالشجاعة.

وكذلك حال من خاطر بنفسه في وقت الأمن والطمأنينة، بأن يثب من سطح عال، أو يصعد في مُرتَقى صعب، أو يحمل نفسه على خوض ماء غزير وهو لا يحسن السباحة، أو يساور جملاً هائجاً أو ثوراً صعباً أو فرساً لم يُرَض من غير ضرورة تدعوه إلى ذلك، بل مراءاةً بالشجاعة وإظهاراً لمرتبة الشجعان، فإنّ مثل هذا بأن يسمّى مُطَرْمِذاً[٣] مائقاً أولى منه بأن يسمّى شجاعاً.

فأمّا من خنق نفسه خوفاً من الفقر أو الذلّ، أو أهلكها بالسمّ وما أشبهه، هرباً من ذلّ يخاف أن يصير إليه[٤]، فهو بأن يوصف بالجبن أولى منه بأن يوصف بالشجاعة؛ وذلك أنّ الإقدام وقع منه بطبيعة الجبن لا بطبيعة الشجاعة؛ فإنّ الشجاع يصبر على ما يرد عليه من الشدائد صبراً جميلاً، ويعمل أعمالاً تليق بتلك الحال، كما شرحناه فيما تقدّم. ولذلك يجب أن يُعظَّم الشجاع ويشحّ بنفسه[٥]، وحقيق على السلطان خاصّةً، والقيِّم بأمر الدين والملك أن ينافس فيه، ويُجلَّ قدره، ويُعلي خطره، ويميّزه من سائر من يتشبّه به ممّن ذكرناه.

فقد تبيّن من جميع ما قلناه أنّ الشجاع هو الذي يستهين بالشدائد في الأُمور الجميلة،

---

١. كذا في النسخ، والمراد: «فقد الإخوان».

٢. في «د، أ»: «هول» بدل «هيج».

٣. المُطَرْمِذ: الذي له كلام وليس له فعل. لسان العرب، ج ٣، ص ٤٩٨، «طرمذ».

٤. في «ف، ص، أ، د»: «ضيم يصير إليه» بدل «ذلّ يخاف أن يصير إليه».

٥. كذا في «ح»، وفي سائر النسخ: «يشحّ على نفسه» بدل «يشحّ بنفسه».

ويصبر على الأُمور الهائلة، ويستخفّ بما يستعظمه عوام الناس، حتّى بالموت؛ لاختيار الأمر الأفضل، ولا يحزن على ما لا درك فيه، ولا يضطرب عند ما يفدحه[١] من المصائب، ويكون غضبه إذا غضب بمقدار ما يجب، وعلى من يجب، وفي الوقت الذي يجب.

وكذلك يكون انتقامه على هذه الشرائط. فإنّ الحكماء قالت: إنّ من لا ينتقم يلحق[٢] قلبه ذبول، فإذا انتقم عاد إلى حالته من النشاط. وهذا الانتقام إذا كان بحسب الشجاعة كان محموداً، وإذا لم يكن كذلك كان مذموماً.

فقد نقل إلينا في الأخبار المأثورة عمّن أقدم على سلطان قويّ ورام أن ينتقم منه، فأهلك نفسه من غير أن يضرّ سلطانه، روايات كثيرة، وكذلك حال من أقدم على قرن قويّ أو خصم ألدّ لا يستطيع مقاومته، فإنّ الانتقام منه يعود وبالاً عليه، وزيادةً في الذلّ والعجز.

فإذن ليس تتمّ شرائط الشجاعة والعفّة إلّا للحكيم الذي يستعمل كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، وبقدر تقسيط العقل له. فكلّ شجاعٍ عفيفٌ حكيم، وكلّ حكيمٍ شجاعٌ عفيف.

وهذه الحال بعينها تظهر فيمن عمل عمل الأسخياء وليس بسخيّ، وذلك أنّ من بذل أمواله في شهواته، أو طلباً للسمعة والرياء، أو تقرّباً إلى السلطان، أو لدفع مضرّة عن نفسه وحرمه وأولاده، أو بذلها لمن لا يستحقّ من أهل الشرّ أو الملهّين أو الساخِرين[٣]، أو بذلها للطمع في أكثر منها على سبيل التجارة أو المرابحة، فكلّ هؤلاء يعمل عمل الأسخياء وليس بسخيّ.

أمّا بعضهم فيبذل ماله بطبيعة الشره، وأمّا بعضهم فبطبيعة الطرمذة والرياء، وأمّا بعضهم فعلى طريق الازدياد من المال والربح فيه، وأمّا بعضهم فعلى سبيل التبذير وقلّة المعرفة بقدر المال. وهذا أكثر ما يعرض للورّاث ولمن لا يتعب باكتساب، فلا يعرف صعوبة الأمر

---

١. في «ص، أ، ع، م، ط»: «يقدحه» بدل «يفدحه». والفَدْح: إثقال الأمر والحمل صاحبه، يَفْدَحُه فدحاً: أثقله. لسان العرب، ج ٢، ص ٥٤٠، «فدح».

٢. في «ف، ص، ك»: «يلحقه» بدل «يلحق».

٣. في أكثر النسخ: «المساخر» بدل «الساخرين»، وفي بعضها «المشاجر».

فيه؛ وذلك أنّ المال صعب الاكتساب سهل التفرقة [١]، وقد شبّهه الحكماء بمن يُرقّي حملاً ثقيلاً إلى قلّة جبل ثمّ يرسله، فإنّ الأمر في ترقيته وإصعاده صعب، ولكن إرساله من هناك أمر سهل.

والحاجة إلى المال ضروريّة في العيش، وهو نافع في إظهار الحكمة والفضيلة، ومن اكتسبه من وجهه صعب عليه؛ وذلك أنّ المكاسب الجميلة قليلة، ووجوهها يسيرة عند الرجل العادل الحرّ، فأمّا غير العادل الحرّ فليس يبالي كيف اكتسبه! ومن أين وصل إليه! ولأجل ذلك يوجد كثير من الأحرار الفضلاء ناقصي الحظّ منه، ويوجدون أيضاً ذامّين للبخت شاكّين منه. فأمّا أضدادهم فلأجل أنّهم يكسبون المال من وجوه الخيانات، ولا يبالون كيف وصلوا إليه؛ فإنّهم يوجدون أبداً وافري الحظوظ منه، واسعي النفقات، شاكرين لبخوتهم، والعامّة يغبطونهم [٢] ويحسدونهم، إلّا أنّ العاقل إذا رأى نفسه وهو بريء من المذمّات، نقيّ العرض من السوءآت، لم يتدنّس بالقبيح من المكاسب، ولم يتطرّق إليه بخيانة ولا سرقة، ولا ظلم لمن هو دونه أو مثله، وتجنّب فيه وجوه العار والفضائح، كالقيادة والخداع وترويج السلع القبيحة على الملوك، واستنزالهم عن أموالهم بالخداع والمكر، ومساعدتهم على الفواحش وتحسين القبائح بما يوافق هواهم، وما يجري مجرى ذلك من السعاية والنميمة والغيبة، وضروب الفساد التي يرتكبها طلّاب المال من غير وجهه بضروب المغابنات ووجوه الظلم ـ يُسرُّه بنفسه، ويعتاض من المال الراحة والمحمدة، فلا يلوم البخت ولا يبغض الدول، ولا يحسد أصحاب الأموال المكتسبة من غير وجوهها الجميلة ـ فهذه أحوال المكتسبين للأموال ومنفقيها.

وكذلك حال من عمل عمل العدول وليس بعدل؛ وذلك أنّه إذا عدل في بعض الأُمور مراءاةً ليصل به إلى كرامة أو مال أو غير ذلك من الشهوات، أو لغرض آخر ممّا عدّدناه فيما

---

١. في «ف، ص»: «سهل الإنفاق» وفي «د، أ، ح»: «سهل الإنفاق والتفرقة».

٢. في «ص، ب، ط، ع»: «وترى العامّة ذلك فيغبطونهم» بدل «والعامّة يغبطونهم».

تقدّم، فليس هو عادلاً. وإنّما يعمل أعمال العدول للغرض الذي يقصده، فينبغي أن ينسب فعله إلى غرضه، فإنّه بحسب هذا يفعل ذاك، كما قلنا وشرحنا.

فأمّا العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلّها حتّى لا يزيد بعضها على بعض، ثمّ يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها. وإنّما يتمّ له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانيّة أدبيّة تصدر عنها أفعاله كلّها بحسبها.

ولمّا كانت العدالة توسّطاً بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على ردّ الزائد والناقص إليه، صارت أتمّ الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أنّ الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكلّ كثرة لا ينظّمها معنى يوحّدها [١] فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه مّا. والاعتدال هو الذي يردّ إليها ظلّ الوحدة ومعناها، وهو الذي يلبسها شرف الوحدة، ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت، والاضطراب الذي لا يحدّ ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات.

[العدالة بحفظ المساواة أو النسب الأُخرى]

واشتقاق هذا الاسم [٢] يدلّك على معناه؛ وذلك أنّ العِدل في الأحمال، والاعتدال في الأثقال، والعدالة في الأفعال، مشتقّة من معنى المساواة، والمساواة هي أشرف النسب المذكورة في صناعة الموسيقى وغيرها؛ ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع، وإنّما هي وحدة في معناها أو ظلّ للوحدة، فإذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا إلى النسب المذكورة التي تنحلّ إليها وتعود إلى حقيقتها. وذلك أنّا حينئذ نضطرّ إلى أن نقول: نسبة هذا

---

١. في «د»: «يوجدها» وفي «ب»: «توجدها» بدل «يوحّدها».

٢. أي العدالة.

إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا؛ ولهذا لا توجد النسبة إلّا بين أربعة أو ثلاثة يتكرّر فيها الوسط فتصير أيضاً أربعةً. والنسبة الأُولى تسمّى منفصلة، والنسبة الثانية تسمّى متّصلة.

ومثال الأُولى [١]: أنّا نأخذ المُتَنَاسِبَيْن مُنفَصلَين [٢]، فنقول: نسبة «أ» إلى «ب» كنسبة «ج» إلى «د».

ومثال الثانية [٣]: أن نأخذ الباء مشتركاً، فنقول: نسبة «أ» إلى «ب» كنسبة «ب» إلى «ج». وهذه النسبة توجد في ثلاثة أشياء: وهي النسبة العدديّة، والنسبة المساحيّة، والنسبة التأليفيّة. وجميع ذلك مبيّن مشروح في المختصر [٤] الذي عملناه في صناعة الأرثماطيقي [٥]. فأمّا سائر النسب فراجعة إليها؛ ولذلك عظّمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الخمسة [٦] الشريفة.

ولمّا كانت نسبة المساواة عزيزة؛ لأنّها نظيرة الوحدة، عدلنا إلى حفظ هذه النسب الأُخر في الأُمور الكثيرة التي تلابسها؛ لأنّها عائدة إليها وغير خارجة عنها، فنقول:

[مواضع العدالة]

إنّ العدالة الخارجة عنّا موجودة في ثلاثة مواضع:

أحدها: في قسمة الأموال والكرامات.

والثاني: في قسمة المعاملات الإراديّة، كالبيع والشراء والمعاوضات.

---

١. أي النسبة بين الأربعة.

٢. وردت هذه العبارة بصور شتّى في النسخ، والصواب ما أثبتناه كما في «ب».

٣. أي النسبة بين الثلاثة.

٤. لم تذكر المصادر المعروفة هذا المختصر من مؤلّفات مسكويه.

٥. في «ح»: «صناعة العدد» بدل «صناعة الأرثماطيقي».

٦. في «د، أ، ب، ع»: «الجمّة» بدل «الخمسة». ولعلّ مراده من العلوم الخمسة: «الكيميا، والليميا، والسيميا، والهيميا، والريميا».

والثالث: في قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدّ.

فأمّا العدل في الأُمور التي تكون في القسم الأوّل، فيكون بالنسبة المنفصلة التي بين الأربعة؛ أعني أن تكون نسبة الأوّل إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع.

مثال ذلك: أن يقال: إنّ نسبة هذا الإنسان إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال كنسبة كلّ مَنْ كان في مثل مرتبته إلى مثل قسطه، فإذن يجب أن يوفّر عليه و يُسَلّم إليه.

فأمّا في الأُمور التي تكون في القسم الثاني ـ أعني المعاملات ـ فيكون بالنسبة المنفصلة مرّة، وبالنسبة المتّصلة أُخرى.

مثال ذلك: أن نقول: نسبة هذا البزّاز إلى هذا الإسكاف كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخفّ. ثمّ ليس يمنع مانع أن نقول: نسبة البزّاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجّار، أو نقول: نسبة الثوب إلى الخفّ كنسبة الخفّ إلى الكرسي.

ويتبيّن لك من هذين المثالين أنّ النسبة الأُولى تكون بالعمق فقط، والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعاً؛ أعني أنّ الأُولى تقع بين الكلّيّين والجزئيّين فهو بالعمق أشبه، والثانية تقع بالعرض في الجزئيّين جمعياً، وقد تقع بين الكلّيّين والجزئيّين أيضاً.

فأمّا العدالة التي تقع في المظالم والأُمور الغشميّة فهي بالنسبة المساحيّة أشبه. وذلك أنّ الإنسان متى كان على نسبة من إنسان آخر فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به؛ فإنّ العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله؛ ليعود التناسب إلى ما كان عليه. فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية.

مثال ذلك: أنّ الخطّ إذا قسّم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد على الناقص، حتّى يحصل له التساوي، ويذهب عنه معنى القلّة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان. وكذلك الخفّة والثقل وجميع ما أشبه ذلك. ولكن ينبغي أن يكون عالماً بطبيعة الوسط حتّى يردّ الطرفين إليه.

مثال ذلك: الربح والخسران، فإنّهما في باب المعاملات طرفان، أحدهما زيادة والآخر

نقصان، فإن أخذ أقلّ ممّا يجب صار إلى جانب النقصان، وإن أخذ أكثر ممّا يجب كان خارجاً إلى جانب الزيادة.

والشريعة هي التي ترسم في كلّ واحد من هذه الأشياء التوسّط والاعتدال؛ ولأنّ الناس هم مدنيّون بالطبع، ولا يتمّ لهم عيش إلّا بالتعاون، فبعضهم يجب أن يخدم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطي بعضهم بعضاً، فهم يطلبون المكافأة على المناسبة، فإذا أخذ الإسكاف من النجّار عمله وأعطاه عمله فهو المعاوضة إذا كان العملان متساويين. ولكن ليس يمنع مانع أن يكون على الواحد خيراً من عمل الآخر، فيكون الدينار هو المقوّم والمساوي بينهما. فالدينار هو عدل ومتوسّط إلّا أنّه ساكت، والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوّم به جميع الأُمور التي تكون بالمعاملات، حتّى تجري على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة؛ ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت.

وأرسطوطاليس يقول: إنّ الدينار ناموس عادل، ومعنى الناموس في لغته: السياسة والتدبير وما أشبه ذلك. فهو يقول في كتابه المعروف بـنيقوماخيا [١]:

> إنّ الناموس الأكبر هو من عند اللّه (تبارك تعالى)، والحاكم ناموس ثانٍ من قبله، والدينار ناموس ثالث. فناموس اللّه تعالى قدوة النواميس ـ يعني الشريعة ـ والحاكم الثاني مقتدٍ به، والدينار مقتدٍ ثالث. وإنّما قوّمت الأشياء المختلفة بالأثمان المختلفة؛ لتصحّ المشاركات والمعاملات، ويتبيّن وجه الأخذ والإعطاء. فالدينار هو الذي يسوّي [٢] بين المختلفات، ويزيد في شيء و ينقص من شيء آخر، حتّى يحصل بينهما الاعتدال، فتستوي المعاملة بين الفلّاح والنجّار ـ مثلاً ـ وهذا هو العدل المدني. وبالعدل

---

١. لم نجد لهذا النصّ ما يقابله بالضبط في كتاب أرسطوطاليس (نيقوماخيا)، ويحتمل أنّ مسكويه نقل عن نيقوماخيا بواسطة مفسّري أرسطوطاليس من الأفلاطونيّين الجدد وسواهم. كما في بعض العبارات الأُخر.

٢. كذا في «د، أ» وفي سائر النسخ: «يساوي» بدل «يسوّي».

المدني عمِّرت المدن، وبالجور المدني خرِّبت المدن. وليس يمنع مانع من أن يكون عمل يسير يساوي عملاً كثيراً.

ومثال ذلك: أنّ المهندس ينظر نظراً قليلاً ويعمل عملاً يسيراً، ويساوي نظره هذا عملاً كثيراً، من أقوام يكدّون بين يديه ويعملون بما يرسمه. وكذلك صاحب الجيش يكون تدبيره ونظره يسيراً، ولكنّه يساوي أعمالاً كثيرةً ممّن يحارب[1] بين يديه ويعمل الأعمال الثقيلة العظيمة. فالجائر يبطل التساوي، وهو عند أرسطوطاليس على ثلاث منازل:

فالجائر الأعظم هو الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها.

والجائر الثاني هو الذي لا يقبل قول الحاكم العادل في معاملاته وأُموره كلّها.

والجائر الثالث هو الذي لا يكتسب، ويغتصب الأموال، فيعطي نفسه أكثر ممّا يجب لها، وغيره أقلّ ممّا يجب له:

ـ قال ـ: فالمتمسّك بالشريعة يعمل بطبيعة المساواة، فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالات؛ لأنّ الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة؛ لأنّها من عند اللّه (عزّ وجلّ)، لا تأمر إلّا بالخير وبالأشياء التي تفعل السعادة. وهي أيضاً تنهى عن الرداءات البدنيّة، وتأمر أيضاً بالشجاعة وحفظ الترتيب والثبات في مصافّ الجهاد، وتأمر بالعفّة، وتنهى عن الفسوق والافتراء والشتم والهجر[2]. وبالجملة، تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل. فالعادل يستعمل العدالة في ذاته وفي شركائه المدنيّين، والجائر يستعمل الجور في ذاته وفي أصدقائه، ثمّ في جميع شركائه المدنيّين.

ـ قال ـ: وليست العدالة جزءاً من الفضيلة، بل هي الفضيلة كلّها، ولا الجور الذي هو ضدّها جزءاً من الرذيلة لكنّه الرذيلة كلّها. فبعض أنواع الجور ظاهر، يفعل بالإرادة، مثل ما يكون في البيع والشراء والكفالات والقروض والعواري، وبعضها خفيّ يفعل

---

١. في «ف، ص»: «ممّا يعمل من» بدل «ممّن يحارب».

٢. في «أ، م»: «الهجو»، وفي «ب»: «الفجور» بدل «الهجر».

أيضاً بالإرادة، مثل السرقة والفجور، ومثل القيادة وخداع المماليك وشهادة الزور، وبعضها غشميّ على سبيل التغلّب، مثل التعذيب بالدهق [١] والقيود والأغلال والفرية. فالإمام العادل الحاكم بالسويّة يبطل هذه الأنواع، ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر ممّا يعطي غيره؛ ولذلك قيل: في الخبر «إنّ الخلافة تطهّر الإنسان» [٢].

ـ قال ـ: فأمّا العامّة فإنّها تؤهّل لمرتبة الإمامة ـ أعني الخلافة [٣] ـ من كان شريفاً في حسبه ونسبه، وبعضهم يؤهّل لذلك من كان كثير المال. فأمّا العقلاء فإنّهم يؤهّلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً، فإنّ الحكمة والفضيلة هي التي تعطي الرئاسات والسيادات الحقيقيّة، وهي التي رتّبت الأوّل والثاني في مرتبتهما وفضيلتهما [٤].

[أسباب المضرّات]

وأسباب المضرّات كلّها، تتفنّن [٥] إلى أربعة أنواع:

أحدها: الشهوة ويتبعها الرداءة، والثاني: الشرارة ويتبعها الجور، والثالث: الخطأ ويتبعه الحزن، والرابع: الشقاء ويتبعه الحيرة، وفيها مذلّة وحزن.

أمّا الشهوة فإنّها تحمل الإنسان على الإضرار بغيره، إلّا أنّه لا يكون مؤثّراً له ولا ملتذّاً به، ولكنّه يفعله ليصل به إلى شهوته، وربما كان متألّماً به كارهاً له، إلّا أنّ قوّة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكب.

---

١. الدَهَق: ضَرْبٌ من العذاب، وهو بالفارسيّة «أشْكَنْجَه». راجع: لسان العرب، ج ١٠، ص ١٠٧، «دهق».

٢. لم نعثر عليه.

٣. كذا في «د، ص، ع»، وفي «ف»: «تؤهّل لذلك»، وفي «ك»: «تؤهّل لمرتبة الإمامة التي هي الخلافة العاملة بما ذكرناه»، وفي «أ»: «تؤهّل للإمامة».

٤. في «ك»: «وفضلهما على سائر الناس».

٥. في «ف، ص»: «تصير» بدل «تتفنّن».

وأمّا الشرّير فإنّه يتعمّد الإضرار بغيره على سبيل الإيثار له والالتذاذ به، كمن يسعى إلى السلطان ويحمله على إزالة نعمة لا يصل إليه منها شيء، لكن يتلذّذ بالمكروه الذي يصل إلى غيره.

وأمّا الخطأ، فإنّ صاحبه لا يقصد الإضرار بغيره، ولا يؤثّره ولا يلتذّ به، بل يقصد فعلاً مّا، فيعرض منه فعل آخر، وصاحب هذا الفعل يحزن ويكتئب لما اتّفق عليه من الخطأ.

وأمّا الشقاء، فصاحبه لا يكون مبدأ فعله إليه، ولا له فيه صنع بالقصد، لكن يوقعه فيه سبب آخر من خارج. وذلك كمن تصدم به دابته المَرادَة صديقاً له فيقتله، أو يرمي بسهمه إلى صيد فيصيب ولده. فهذا يسمّى شقيّاً، وهو مرحوم معذور، لا يجب عليه عتب ولا عقوبة.

وأمّا السكران الغضبان والغيران إذا فعلوا فعلاً قبيحاً فإنّهم يستحقّون العتب والعقوبة؛ لأنّ مبدأ فعلهم إليهم، وذلك أنّ السكران يختار إزالة العقل، والغضبان والغيران يختاران الانقياد لهاتين القوّتين إذا هاجتا بهما.

[أقسام العدالة]

ونعود إلى ما كنّا فيه من ذكر العدالة، فنقول: إنّ أرسطوطاليس قسّم العدالة إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقوم به الناس لربّ العالمين، وهو أن يجري الإنسان فيما بينه وبين الخالق (عزّ وجلّ) على ما ينبغي، وبحسب ما يجب عليه من حقّه، وبقدر طاقته، وذلك أنّ العدل ـ إذا كان ـ[1] إنّما هو إعطاء من يجب ما يجب كما يجب، فمن المحال أن لا يكون للّه تعالى ـ الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة ـ واجب ينبغي أن يقوم به الناس.

والثاني: ما يقوم به بعض الناس لبعضٍ، من أداء الحقوق وتعظيم الرؤساء، وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات.

---

١. كذا في النسخ، وما بين الحاصرتين يبدو زائداً في بيان المعنى.

والثالث: ما يقومون به من حقوق أسلافهم، مثل أداء الديون عنهم، وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك.

فهذا ما قاله أرسطوطاليس.

فأمّا تحقيق ما قاله ممّا يجب للّه (عزّ وجلّ) ــ وإن كان ظاهراً ــ فإنّا نقول فيه ما يليق بهذا الموضع:

وهو أنّ العدالة لمّا كانت تظهر في الأخذ والإعطاء، وفي الكرامات التي ذكرناها، وجب أن يكون لما يصل إلينا، من عطيّات الخالق (عزّ وجلّ) ونعمه التي لا تحصى، حقّ[١] يقابل عليه؛ وذلك أنّ من أُعطي خيراً مّا وإن كان قليلاً، ثمّ لم ير أن يقابله بضرب من المقابلة، فهو جائر، فكيف به إذا أُعطي جمّاً كثيراً وأخذ أخذاً دائماً ثمّ لم يُعطِ في مقابلته شيئاً البتّة؟!

ثمّ على قدر النعمة التي تصل إلى الإنسان يجب أن يكون اجتهاده في المقابلة عليها، ومثال ذلك: أنّ الملك الفاضل، إذا أمّن السرب، وبسط العدل، وأوسع العمارة، وحمى الحريم، وذبّ عن الحوزة، ومنع من التظالم، ووفّر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعائشهم، فقد أحسن إلى كلّ واحد من رعيّته إحساناً يخصّه في نفسه، وإن كان قد عمّهم بالخير، واستحقّ من كلّ واحد منهم أن يقابله ضرباً من المقابلة، متى قعد عنه كان جائراً؛ إذ[٢] كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئاً. لكن مقابلة الملك الفاضل من جهة رعيّته، إنّما تكون بإخلاص الدعاء، ونشر المحاسن، وجميل الشكر، وبذل الطاعة، وترك المخالفة في السرّ والعلانية، والمحبّة الصادقة، وإتمام سيرته بنحو استطاعته، والاقتداء به في تدبير منزله وأهله وولده وعشيرته.

فإنّ نسبة الملك إلى مدينته ورعيّته كنسبة صاحب المنزل إلى منزله وأهله، فمن لم يقابل ذلك الإحسان بهذه الطاعة والمحبّة فقد جار وظلم. وهذا الجور والظلم إذا كان في

---

١. في «ف، ك»: «حتّى» بدل «حقّ».

٢. كذا في «د، أ، م، ط»، وفي سائر النسخ: «إذا» بدل «إذ».

مقابلة النعم الكثيرة فهو أفحش وأقبح؛ وذلك أنّ الظلم وإن كان في نفسه قبيحاً، فإنّ مراتبه كثيرة؛ لأنّ مقابلة كلّ نعمة إنّما تكون بحسب منزلتها وموقعها، وبقدر فائدتها وعائدتها، وعلى مقدار عددها. فإن كانت النعم كثيرة العدد وعظيمة الموقع، فكيف يكون حال من لا يلتزم لها حقّاً، ولا يرى عليها مقابلة بطاعة ولا شكر ولا محبّة صادقة ولا مسعاة صالحة؟!

وإذا كان هذا معروفاً غير منكر، وواجباً غير مجحود، في ملوكنا ورؤسائنا، فكم بالحريّ أن يكون لملك الملوك، الذي يصل إلينا في كلّ يوم ـ بل في كلّ طرفة عين ـ ضروب إحسانه الفائض على أجسامنا ونفوسنا التي لا يقع عليها إحصاء ولا عدد، من الحقوق الواجب علينا القيام بها والنهوض بتأديتها؟! أترانا نجهل النعمة الأُولى علينا بالوجود، ثمّ تتابعها متواترةً[1] بعد ذلك بالخلق الجسداني، الذي أفنى فيه صاحب كتابي «التشريح ومنافع الأعضاء»[2] نحو ألف ورقة، ثمّ لم يبلغ بعض ما عليه كنه الأمر؟! أم ترانا نجهل ما وهب لنا من نفوسنا، وما ركّب فيها من القوى والملكات التي لا نهاية لها، وما أمدّها به من فيض العقل ونوره وبهائه وبركاته، وما عرضنا به للملك الأبدي والنعيم السرمدي؟! لا، لعمري ما يجهل هذه النِعَم إلّا النَعَم! فأمّا الإنسان فيعرف من ذلك ما يضطرّه إليه مشاهدة أحواله في جميع أوقاته.

وإذا كان الخالق (تعالى) غنيّاً عن معونتنا ومساعينا فمن المحال القبيح والجور الفاحش أن لا نلتزم له حقّاً، ولا نقابله على هذه الآلاء والنعم بما يزيل عنّا سمة الجور والخروج عن شريطة العدل.

إلّا أنّ أرسطوطاليس في هذا الموضع لم ينصّ على العبادة التي يجب أن نلتزمها لخالقنا (عزّ وجلّ)، غير أنّه قال ما هذه حكايته:

وقد اختلف الناس فيما ينبغي أن يقوم به المخلوقون لخالقهم (تعالى جدّه)، فبعضهم

---

١. هكذا وردت العبارة في النسخ، ولعلّ المراد: «ثمّ أتبعها على التوالي».

٢. مؤلّفه الجالينوس، راجع الفهرست، ابن النديم، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

رأى أنّه صلوات وصيام، وخدمة هياكل ومصلّيات وقرابين. وبعضهم رأى أن يقتصر على الإقرار بربوبيّته والاعتراف بإحسانه وتمجيده بحسب استطاعته. وبعضهم رأى أن يتقرّب إليه؛ بأن يحسن إلى نفسه بتزكيتها وحسن سياستها، والإحسان إلى المستحقّين من أهل نوعه بالمؤاساة، ثمّ بالحكمة والموعظة. وبعضهم رأى أنّ اللـهَجَ بـالفكر فـي الإلهيّات والتصرّف نحو المحاولات التي يتزيّد[١] بها الإنسان من معرفة ربّه (عزّ وجلّ) حتّى تتكامل معرفته به وبحقيقة وحدانيّته، وصرف الفكر إليه، هو ما يجب على الإنسان لخالقه. وبعضهم رأى أنّ الواجب للّه (عزّ وجلّ) على الناس ليس سبيله واحداً، ولا هو شيء بعينه يلتزمه الجميع التزاماً واحداً وعلى مثال واحـد، ولكـنّه يـختلف بـحسب اختلاف طبقات الناس ومراتبهم من العلم.

فهذا ما قاله أرسطوطاليس بألفاظه المنقولة إلى العربيّة[٢].

فأمّا ما قاله الحُدَّث من الفلاسفة، فإنّهم قالوا:

عبادة اللّه (عزّ وجلّ) في ثلاثة أنواع:

أحدها: فيما يجب له على الأبدان، كالصلاة والصيام والسعي إلى المـواقـف الشـريفة لمناجاة اللّه (عزّ وجلّ).

والثاني: فيما يجب له على النفوس، كالاعتقادات الصحيحة مثل العلم بتوحيد اللّه وما يستحقّه من الثناء والتمجيد، وكالفكر فيما أفاضه اللّه على العالم من جوده[٣] وحكمته، ثمّ الاتّساع في هذه المعارف.

والثالث: فيما يجب له[٤] عند مشـاركات النـاس فـي المـدن، وهـي فـي المـعاملات والمزارعات والمناكح، وفـي تأديـة الأمـانات ونـصيحة البـعض للـبعض بـضروب

---

١. كذا في النسخ، والصواب: «يتزَوَّد»، أو «يزداد» بدل «يتزيّد».

٢. راجع ص ١٧٥، الهامش ١.

٣. كذا في «ح، ع»، وفي سائر النسخ: «وجوده» بدل «جوده».

٤. ساقطة من «ف، د، أ».

المعاونات، وعند جهاد الأعداء والذبّ عن الحريم وحماية الحوزة. قالوا: فهذه العبادات هي الطرق المؤدّية إلى اللّه تعالى. وهي التي تجب له على عباده.

وقال آخرون:

عبادة اللّه (تعالى) في ثلاث، وهي الاعتقاد الحقّ، والقول الصواب، والعمل الصالح. ثمّ إنّ العمل ينقسم إلى البدني -كالصيام والصلاة- وإلى ما هو خارج عن البدن، كالمعاملات والجهاد. ثمّ إنّ المعاملات تنقسم إلى المعاوضات والمناكح والمعاونات.

[مقامات المتعبّدين]

وهذه الأنواع وإن كانت معدودةً محصورةً، فإنّها منقسمة إلى أنواع كثيرة وأقسام غير محصاة، وللإنسان فيها مقامات ومنازل عند اللّه (عزّ وجلّ):

فالمقام الأوّل للموقنين، وهو رتبة الحكماء وأجلّة العلماء.

والمقام الثاني مقام المحسنين، وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون، وهو ما ذكرناه في كتابنا هذا من الفضائل و العمل بها.

والمقام الثالث مقام الأبرار، وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء اللّه (عزّ وجلّ) بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد.

والمقام الرابع مقام الفائزين، وهو رتبة المخلصين في المحبّة، وإليها تنتهي رتبة الاتّحاد، وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق.

ويسعد الإنسان بهذه المنازل إذا حصلت له أربع خلال:

أوّلها الحرص والنشاط.

والثاني العلوم الحقيقيّة والمعارف اليقينيّة.

والثالث الحياء من الجهل ونقصان القريحة اللذين يحدثان بالإهمال.

والرابع لزوم هذه الفضائل والترقّي فيها دائماً بحسب الاستطاعة.

فهذه أسباب الاتّصال[1].

[مواضع اللعائن]

وهاهنا انقطاعات عن اللّه (عزّ وجلّ) ومساقط، وهي التي تعرف باللعائن:

فأوّلها: السقوط الذي يستحقّ به الإعراض، وتتبعه الاستهانة.

والثاني: السقوط الذي يستحقّ به الحجاب، ويتبعه الاستخفاف.

والثالث: السقوط الذي يستحقّ به الطرد، ويتبعه المقت.

والرابع: السقوط الذي يستحقّ به الخسار[2]، ويتبعه البغض.

وإنّما يشقى العبد إذا حصل على أربع خلال[3]:

أوّلها: الكسل والبطالة، ويتبعها ضياع الزمان وفناء العمر بغير فائدة إنسانيّة.

والثانية: الغباوة والجهل المتولّدان عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم التي أحصيناها في كتاب ترتيب \السعاد\ات.

والثالثة: الوقاحة التي ينتجها إهمال النفس إذا تتبّعت الشهوات، وترك زمّها[4] عن ركوب الخطايا والسيّئات.

والرابعة: الانهماك الذي يحدث من الاستمرار في القبائح وترك الإنابة.

وهذه الأنواع الأربعة مسمّاة في الشريعة بأربعة أسماء:

فالأوّل هو الزيغ، والثاني هو الرين، والثالث هو الغشاوة، والرابع هو الختم. ولكلّ واحدة

---

١. للمزيد راجع أبوالحسن العامري، الرسائل، ص ٤٠٠.

٢. في «د، أ، ع، م، ط»: «الخسأة». والخَسْأَةُ: الطَرْدُ والإبعاد.

٣. في «د، أ»: «خصال» بدل «خلال».

٤. في «ف، ص، ب، ع، م، ط»: «ذمّها»، وما أثبتناه في المتن هو الأوفق. والزَمُّ: مصدرُ قولك: زَمَمْتُ البعيرَ، إذا عَلَّقْتَ عليه الزِمام.

من هذه الشقاوات علاج خاصّ سنذكره عند مداواة أسقام النفس، حتّى تعود إلى الصحّة بإذن اللّه تعالى.

وهذه الأشياء التي عددناها الآن لا خلاف بين الحكماء فيها، وبين أصحاب الشرائع، وإنّما تختلف بالعبارات عنها والإشارات إليها بحسب اللغات.

[إشراق النفس بالعدالة تشمل جميع الفضائل]

وأفلاطن يقول: إنّ العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كلّ واحد من أجزاء النفس على كلّ واحد منها؛ وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها، فحينئذ تنهض النفس فتؤدّي فعلها الخاصّ بها على أفضل ما يكون، وهو غاية قرب الإنسان السعيد من الإله تقدّس اسمه.

قال[١]:

> والعدالة توسّط ليس على جهة التوسّط الذي في الفضائل التي تقدّم ذكرها؛ لكن لأنّه في الوسط والجور في الطرفين، وإنّما صار الجور في الطرفين؛ لأنّه زيادة ونقصان معاً؛ وذلك أنّ من شأن الجور طلب الزيادة والنقصان معاً. أمّا الزيادة فمن النافع على الإطلاق، وأمّا النقصان فمن الضارّ؛ فلذلك يكون الجائر مستعملاً للزيادة والنقصان معاً، أمّا لنفسه فيستعمل الزيادة في النافع، وأمّا لغيره فيستعمل النقصان منه، وأمّا في الضارّ فبالضدّ وعلى العكس؛ وذلك أنّه إمّا لنفسه فيستعمل النقصان، وإمّا لغيره فيستعمل الزيادة.

والفضائل التي قلنا إنّها أوساط بين الرذائل هي غايات ونهايات؛ وذلك أنّ الوسط هاهنا نهاية لها من كلّ جهة، فهو في غاية البعد منها؛ ولذلك من بعد من الوسط زيادة بعدٍ قَرُبَ من رذيلة، كما قلنا فيما تقدّم.

فقد تبيّن من جميع ما قدّمنا أنّ الفضائل كلّها اعتدالات، وأنّ العدالة اسم يشملها ويعمّها

---

١. هذه العبارة التي نسبها إلى أفلاطون هي عبارة أرسطو، ولعلّ من تأثير الفلاسفة العرب من الأفلاطونيّة الجديدة. راجع أخلاق نيقوماخيا، ج ٢، ص ٥٥ ـ ٦٠.

كلّها، وأنّ الشريعة لمّا كانت تقدّر الأفعال الإراديّة التي تقع بالرويّة وبالوضع الإلهي، صار المتمسّك بها في معاملاته عدلاً، والمخالف لها جائراً؛ فلهذا قلنا: إنّ العدالة لقب للمتمسّك بالشريعة، إلّا أنّا قد قلنا مع ذلك: إنّها هيئة نفسانيّة تصدر عنها هذه الفضيلة. فتصوّر هذه الهيئة النفسانيّة؛ فإنّك سترى رؤية واضحة أنّ صاحبها ينقاد لا محالة للشريعة طوعاً، ولا يضادّها بنوع من أنواع التضادّ؛ وذلك أنّه إذا حافظ على المناسبات التي ذكرناها لأنّها مساواة آثرها ـ بعد إجالة الرأي فيها ـ على سبيل الاختيار لها والرغبة فيها، وجب عليه موافقة الشريعة وترك مخالفتها.

وأقلّ ما تكون المساواة بين اثنين، ولكنّها تكون في معاملة مشتركة بينهما وهو الشيء الثالث، وربما كانت[١] بين شيئين. قلنا: فتصير المناسبات بين أربعة، كما قلنا[٢].

وينبغي أن تعلم أنّ هذه الهيئة النفسانيّة هي غير الفعل وغير المعرفة وغير القوّة:

أمّا الفعل؛ فلأنّا قد بيّنّا أنّه قد يقع عن غير هيئة نفسانيّة، كمن يعمل أعمال العدالة وليس بعادل، وكمن يعمل أعمال الشجاعة وليس بشجاعٍ.

وأمّا القوّة والمعرفة؛ فلأنّ كلّ واحدة منهما هي بعينها للضدّين معاً؛ فإنّ العلم بالضدّين واحد، وكذلك القوّة على الضدّين قوّة واحدة.

فأمّا الهيئة القابلة لأحد الضدّين فهي غير الهيئة القابلة للضدّ الآخر، ومثال ذلك هيئة الشجاع؛ فإنّها غير هيئة الجبان، وكذلك هيئة العفّة غير هيئة الشره، وهيئة العدالة غير هيئة الجور.

ثمّ إنّ العدالة والحرّيّة[٣] يشتركان في باب المعاملات والأخذ والإعطاء، إلّا أنّ العدالة

---

١. في النسخ: «كان» بدل «كانت»، وما أثبتناه موافق للسياق.

٢. في «ك»: «كما بيّنّا أربعة أشياء». للمزيد راجع مبحث العدالة بحفظ المساواة.

٣. كذا في النسخ، عدا «ك، ح»، حيث وردت «الخيريّة» بدل «الحرّيّة»، ولمّا كانت الحرّيّة والسخاء هما من الفضائل المنطوية تحت العفّة؛ لذا فمن المحتمل أنّ يكون المراد بالحرّيّة هو هذا المعنى أي بمعنى السخاء أو الخيريّة. للمزيد راجع الفضائل التي تحت العفّة، ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ وكذلك «الخيِّر» ـ بالتشديد ـ بدل «الحُرّ»، كما في «ك، ح» المشار إليها.

تقع في اكتساب المال على الشرائط التي قدّمنا القول فيها، والحرّيّة تقع في إنفاق المال على الشرائط التي ذكرناها أيضاً [١]. ومن شأن من يكتسب أن يأخذ فهو بالمنفعل أشبه، ومن شأن المنفق أن يعطي، فهو بالفاعل أشبه؛ فلهذه العلّة تكون محبّة الناس للحرّ [٢] أشدّ من محبّتهم للعادل، إلّا أنّ نظام العالم بالعدالة أكثر منه بالحرّيّة، وخاصّة الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشرّ، وخاصّةً محبّة الناس وحمدهم في بذل المعروف لا في جمع المال. فالحرّ لا يكرم [٣] المال ولا يجمعه لذاته، بل ليصرفه في وجوهه التي يكتسب بها المحبّات والمحامد. ومن خاصّة الحرّ أن لا يكون كثير المال؛ لأنّه منفاق، ولا يكون أيضاً فقيراً؛ لأنّه كسوب من حيث ينبغي، وهو غير متكاسل من الكسب البتّة؛ لأنّه بالمال يصل إلى فضيلة الحرّيّة [٤]؛ ولذلك لا يضيّع المال ولا يستعمل فيه التبذير، ولا أيضاً يشحّ به، ولا يستعمل التقتير، فكلّ حرّ عادل، وليس كلّ عادل حرّاً.

[هل العدل والجور اختياريّان؟]

وفي هذا الموضع مسألة عويصة، سأل عنها الحكماء [٥] أنفسهم وأجابوا عنها بجواب مقنع، ويمكن أن يجاب فيها بجواب آخر هو أشدّ إقناعاً، ويجب أن نذكر الجميع.

وهو أنّ لشاكّ أن يشكّ فيقول: إذا كانت العدالة فعلاً اختياريّاً يتعاطاها العادل، ويقصد بها تحصيل الفضيلة لنفسه والمحمدة من الناس، فيجب أن يكون الجور فعلاً اختياريّاً يتعاطاه الجائر، ويقصد به تحصيل الرذيلة لنفسه ومذمّة الناس، ومن القبيح الشنيع أن يظنّ بالإنسان العاقل أنّه يقصد الإضرار بنفسه بعد الرويّة، على سبيل الاختيار!؟

---

١. راجع المقالة الأُولى.

٢. قد تبيّن أنّه يأتي بمعنى «الخَيِّر»، أي المنفق. كما في «الحرّيّة».

٣. في «ع»: «لا يلزم» بدل «لا يكرم»، وهي بالسياق أوفق.

٤. راجع ص ١٨٤.

٥. راجع: أرسطو، نيقوماخيا، ج ٢، ص ١٠٩.

ثمّ أجابوا عن ذلك، وحلّوا هذا الشكّ بأن قالوا: إنّ من ارتكب فعلاً يؤدّيه إلى ضرر أو عذاب، فإنّه يكون ظالماً لنفسه، وضارّاً لها من حيث يقدّر أنّه ينفعها، وذلك لسوء اختياره، وترك مشاورة العقل فيه. ومثال ذلك الحاسد؛ فإنّه ربما جنى على نفسه، لا على سبيل إيثار الإضرار بنفسه، بل لأنّه يظنّ أنّه ينفعها بالعاجل في الخلاص من الأذى الذي يلحقه من الحسد. فهذا جواب القوم.

فأمّا الجواب الآخر، فهو أنّ الإنسان لمّا كان ذا قوى كثيرة يسمّى بمجموعها إنساناً واحداً، لم ينكر أن تصدر عنه أفعال مختلفة بحسب تلك القوى، وإنّما المنكر أن يكون الشيء الواحد البسيط ذو القوّة الواحدة تقع منه بتلك القوّة أفعال مختلفة، لا بحسب الآلات المختلفة ولا بقدر القابلات[1] منه، بل بتلك القوّة الواحدة فقط، فهذا لعمري منكر شنيع[2]. ولكنّ الإنسان قد تبيّن من حاله أنّ له قوى كثيرة، فيعمل بكلّ قوّة عملاً مخالفاً للعمل الآخر؛ أعني أنّ صاحب الغضب إذا استشاط يختار أفعالاً مخالفةً لأفعاله إذا كان ساكناً وادعاً. وكذلك صاحب الشهوة الهائجة، وصاحب النشوة الطروب؛ فإنّ من شأن هؤلاء أن يستخدموا العقل الشريف في تلك الأحوال ولا يستشيرونه؛ ولذلك تجد العاقل إذا تغيّرت أحواله تلك، فصار من الغضب إلى الرضى ومن السكر إلى الإفاقة تعجّب من نفسه وقال: ليت شعري كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة؟! فيلحقه الندم، وإنّما كان ذلك؛ لأنّ القوّة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنّه في تلك الحال صالحاً له جميلاً به؛ لتتمّ له حركة القوّة الهائجة[3]، فإذا سكن عنها وراجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده.

وقوى الإنسان التي تدعوه إلى ضروب الشهوات ومحبّة الكرامات التي لا يستحقّها كثيرة جدّاً. فهو بحسب قواه الكثيرة تكون أفعاله كثيرة. فإذا تعوّد الإنسان أن تكون سيرته

---

١. كذا في النسخ، ولعلّها: «القابليّات» بدل «القابلات».

٢. في النسخ: «شنع» بدل «شنيع». والصواب ما أثبتناه.

٣. في «ع، ح، ط» إضافة: «به».

فاضلة، ولم يقدم على شيء من أفعاله إلّا بعد مطالعة العقل الصريح، وبعد مراعاة الشريعة القويمة كانت أفعاله كلّها منتظمة غير مختلفة، ولا خارجة عن سنن العدل، أعني المساواة التي قدّمنا القول فيها؛ ولهذا السبب قلنا: إنّ السعيد هو من اتّفق له في صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها، ويتعوّد جميع ما تأمره به، حتّى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه معه أن يعرف الأسباب والعلل، طالع الحكمة فوجدها موافقةً لما تقدّمت عادته به، فاستحكم رأيه، وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته.

[العدالة والتفضّل]

وهاهنا مسألة عويصة أشدّ من الأُولى. وهو أنّ التفضّل محمود جدّاً، وليس يقع تحت العدالة؛ لأنّ العدالة ـ كما ذكرنا ـ مساواة، والتفضّل زيادة. وقد حكمنا أنّ العدالة تجمع الفضائل كلّها ولا مزيد عليها، بل يجب أن تكون الزيادة عليها مذمومة، كما أنّ النقصان عنها مذموم؛ ليكون شرف الوسط الذي تقدّم وصفه في سائر الأخلاق حاصلاً للعدالة.

فالجواب عنها: أنّ التفضّل احتياط يقع من صاحبه في العدالة؛ ليأمن به وقوع النقص في شيء من شرائطها. وليس الوسط في كلّ طرفين من الأخلاق على شريطة واحدة، وذلك أنّ الزيادة في باب السخاء ـ إذا لم تخرج إلى التبذير ـ أحسن من النقصان عنه، وأشبه بالمحافظة على شرائطه حتّى تصير كالاحتياط عليه وأخذ الحزم فيه.

وأمّا العفّة فإنّ النقصان من الوسط فيها أحسن من الزيادة عليه، وأشبه بالمحافظة على شرائطه، وأبلغ في الاحتياط عليه وأخذ الحزم فيه. ومع ذلك فليس يستعمل التفضّل إلّا حيث تستعمل العدالة، وأعني بذلك أنّ من أعطى ماله من لا يستحقّ شيئاً منه وترك مواساة من يستحقّه، لا يسمّى متفضّلاً بل مضيّعاً، وإنّما يكون متفضّلاً إذا أعطى من يستحقّ كلّ ما يستحقّ ثمّ زاده تفضّلاً. وهذه الزيادة ليست من الزيادة التي ذكرناها في باب السخاء؛ لأنّ تلك الزيادة ذهاب إلى الطرف الذي يسمّى تبذيراً، وهو مذموم، ويعرف ذلك من حدّها، وهو

بذل ما لا ينبغي لمن لا ينبغي كما لا ينبغي [١]. فإذن التفضّل غير خارج عن شرط العدالة بل هو محتاط [٢] عليها؛ ولذلك قيل: إنّ المتفضّل أشرف من العادل.

فقد بان أنّ التفضّل ليس غير العدالة [٣]، بل هو العدالة مع الاحتياط فيها، وكأنّه مبالغة لا تخرجها عن معناها؛ لأنّ هذه الهيئة النفسانيّة ليست غير تلك الهيئة بل هي هي.

فأمّا الأطراف التي هي رذائل ـ أعني الزيادة والنقصان التي سبق القول فيها ـ فهي كلّها هيئات مذمومة غير الهيئات المحمودة. وحدود هذه الأشياء هي التي تحصّل لك معانيها ومشاركة بعضها لبعض ومباينة بعضها لبعض.

وأيضاً فإنّ الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلّيّاً، وليست تنحطّ إلى الجزئيّات. وأعني بذلك أنّ العدالة التي هي المساواة تكون مرّةً في باب الكمّ، ومرّةً في باب الكيف وفي سائر المقولات.

وبيان ذلك: أنّ نسبة الماء إلى الهواء مثلاً ليست تكون بالكمّيّة بل بالكيفيّة، ولو كانت [٤] بالكمّيّة لوجب أن يكونا متساويين في المساحة، ولو كانا كذلك لتغالبا وأحال أحدهما الآخر إلى ذاته، وكذلك النار والهواء. ولو أحالت هذه العناصر بعضها بعضاً لفني العالم في أوحى مدّة [٥]، ولكنّ الباري (تقدّس ذكره) عدل بين هذه بالقوّة فتقاومت، فليس يغلب أحدهما [٦] الآخر بالكلّيّة، وإنّما يحيل الجزء منها الجزء في الأطراف، أعني حيث تلتقي نهاياتها، فأمّا كلّيّاتها فلا تقدر على كلّيّاتها؛ لأنّ قواها متساوية متعادلة، على غاية السويّة والتعادل.

---

١. كذا في «ف، ع، م، ط». وفي «ك»: «بذل ما لا ينبغي كما لا ينبغي في الوقت الذي لا ينبغي». وفي «د»: «بذل ما ينبغي لمن لا ينبغي كما لا ينبغي». وفي «ف، و، ص»: «بذل ما لا ينبغي لمن لا ينبغي على الوجه الذي لا ينبغي». وفي «ب»: «بذل ما لا ينبغي كما لا ينبغي».

٢. كذا في النسخ، والصواب: «احتياط».

٣. في «ع»: «العدالة بالذّات».

٤. في النسخ: «كان»، وما أثبتناه موافق للسياق.

٥. في «ص، ب، م، ط»: «أدنى مدّة». وأوحى مدّة، أي أسرع مدّة.

٦. كذا في النسخ، والصواب: «أحدها» بدل «أحدهما».

وبهذا النوع من العدل قال (عليه السلام): «بالعدل قامت السموات والأرض»[١]. ولو رجّح أحدهما على الآخر بزيادة يسير قوّة، لأحال الزائد الناقص وقوي عليه، فبطل العالم، فسبحان القائم بالقسط لا إله إلّا هو.

ولمّا كانت الشريعة تأمر بالعدالة الكلّيّة لم تأمر بالتفضّل الكلّي، بل ندبت إليه ندباً ليستعمل في الجزئيّات التي لا يمكن أن يعيَّن عليها؛ لأنّها بلا نهاية، وجزمت القول في العدالة الكلّيّة؛ لأنّها محصورة يمكن أن يعيَّن عليها.

وقد تبيّن أيضاً ممّا قدّمناه[٢]، أنّ التفضّل إنّما يكون في العدالة التي تخصّ الإنسان في نفسه، أعني تسوية المعاملة أوّلاً فيما بينه وبين غيره، ثمّ الاستظهار فيه والاحتياط عليه بما يكون تفضّلاً. ولو كان حاكماً بين قوم، ولا نصيب له في تلك الحكومة لم يجز له التفضّل، ولم يسعه إلّا العدل المحض والتسوية الصحيحة بلا زيادة ولا نقصان.

وتبيّن أيضاً أنّ الهيئة التي تصدر عنها الأفعال العادلة متى نسبت إلى صاحبها سمّيت فضيلةً، ومتى نسبت إلى من يعامله بها سمّيت عدالةً، وإذا اعتبرت بذاتها سمّيت ملكةً نفسانيّةً، فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أوّل ما يلزمه ويجب عليه. وقد ذكرنا فيما تقدّم كيف يفعل ذلك، وبيّنّا[٣] كيف يعدل قواه الكثيرة إذا هاج به بعضها، وأشرنا إلى أجناس هذه القوى الكثيرة، وأنّ بعضها يكون بالشهوات المختلفة وبعضها بطلب الكرامات الكثيرة، وأنّها إذا تغالبت وتهايجت حدث في الإنسان باضطرابها أنواع الشرّ، وجذبته كلّ واحدة منها إلى ما يوافقها. وهكذا سبيل كلّ مركّب من كثرة إذا لم يكن لها رئيس واحد ينظّمها ويوحّدها.

وأرسطوطاليس يشبّه من كان كذلك بمن يُجذَب من جهتين، فينقطع بينهما وينشقّ

---

١. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٠ و ١٥١.

٢. راجع ما تقدّم قُبَيْل هذا في ابتداء مبحث «العدالة والتفضّل».

٣. راجع المقالة الثانية، مبحث «الإنسان والملك والسبع والخنزير».

بنصفين، أو من جهات كثيرة، يتقطّع بحسب تلك الجهات وقواها. وليس ينظّم هذه الكثرة التي ركّب منها الإنسان إلّا الرئيس الواحد الموهوب له بالفطرة؛ أعني العقل الذي به تميّز من البهائم، وهو خليفة اللّه عنده. فإنّ هذه القوى كلّها إذا ساسها العقل اعتدلت، وزال عنها سوء النظام الذي يحدث من الكثرة. وجميع ما ذكرناه من إصلاح الأخلاق مبنيّ عليه. فإذا تمّ للإنسان ذلك ـ أعني أن يعدل على نفسه ـ أحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله وعشيرته، ثمّ يلزمه أن يستعمل ذلك في الأباعد، ثمّ في سائر الحيوان؛ وإذ قد صحّ ذلك وظهر ظهوراً حسناً فقد ظهر بظهوره أنّ شرّ الناس من جار على نفسه، ثمّ على أصدقائه وعشيرته، ثمّ على كافّة الناس والحيوان؛ لأنّ العلم بأحد الضدّين هو العلم بالضدّ الآخر، فخير الناس العادل وشرّهم الجائر، كما قلنا.

[فلسفة المحبّة]

وقد قال قوم: إنّ نظام أمر الموجودات كلّها وصلاح أحوالها كلّها متعلّق بالمحبّة، وقالوا: إنّ الإنسان إنّما اضطرّ إلى اقتناء هذه الفضيلة ـ أعني الهيئة التي تصدر عنها العدالة عند تعاطي المعاملات ـ لمّا فاته شرف المحبّة، ولو كان المتعاملون أحبّاء لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف؛ وذلك أنّ الصديق يحبّ صديقه ويريد له ما يريد لنفسه. وليس تتمّ الثقة والتعاضد والتؤازر إلّا بين المتحابّين، وإذا تعاضدون وجمعتهم المحبّة وصلوا إلى جميع المحبوبات، ولم تتعذّر عليهم المطالب وإن كانت صعبةً شديدةً، وحينئذ ينشؤون الآراء الصائبة، وتتعاون العقول على استخراج الغوامض من التدابير القويمة، ويتقوّون على نيل الخيرات كلّها بالتعاضد.

وأرسطوطاليس أحد من نصر هذا الرأي وقوّاه.

وهؤلاء القوم إنّما نظروا إلى فضيلة التأحّد[1] التي تحصل بين الكثرة، ولعمري أنّها أشرف

---

١. كذا في النسخ، ومعناها: «التوحّد»، وستمرّ عليك هذه المفردة لاحقاً أيضاً، وهي بالمعنى الذي أشرنا إليه.

غايات أهل المدينة؛ وذلك أنّهم إذا تحابّوا تواصلوا، وأراد كلّ واحد منهم لصاحبه مثل ما يريده لنفسه، فتصير القوى الكثيرة واحدةً، ولم يتعذّر على أحد منهم رأي صحيح ولا عمل صواب، ويكون مثلهم في جميع ما يحاولونه، مثل من يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك، فإن استعان بقوّة غيره حرّكه.

ومدير المدينة إنّما يقصد بجميع تدابيره إيقاع المودّات بين أهلها، وإذا تمّ له هذا خاصّةً فقد تمّ له جميع الخيرات التي تتعذّر عليه وحده وعلى أفراد أهل مدينته، وحينئذ يغلب أقرانه ويعمّر بلدانه، ويعيش هو ورعيّته مغبوطين. ولكن هذا التأحّد المطلوب المرغوب فيه لا يتمّ إلّا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتّفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القويّة التي لا تحصل إلّا بالديّانات التي يقصد بها وجه اللّه (عزّ وجلّ)، وأصناف المحبّات كثيرة، وإن كانت ترتقي كلّها إلى وجه واحد. وسنقول بمعونة اللّه فيها ما يسنح فيما يتلو هذه المقالة.

آخر المقالة الرابعة، وللّه الحمد والمنّة[١]

---

١. ...كذا في «ف، ص»، وفي «ص» إضافة: «من كتاب تهذيب الأخلاق وطهارة النفس»، وفي «ب، ع، م» بدلها: «تمّت المقالة الرابعة من تهذيب الأخلاق»، وفي «م» إضافة: «بحمد اللّه والمنّة».



المقالة الخامسة[1]

[المحبّة والصداقة]

قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض، وتبيّن أنّ كلّ واحد منهم يجد تمامه[2] عند صاحبه. وأنّ الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض؛ لأنّ الناس مطبوعون على النقصانات، ومضطرّون إلى تمامها[3]، ولا سبيل لأفرادهم ـ والواحد منهم ـ إلى تحصيل تمامه بنفسه، كما شرحنا فيما مضى[4]. فالحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى حالٍ تُجمِّعُ وتؤلِّفُ بين أشتات الأشخاص؛ ليصيروا بالاتّفاق والائتلاف، كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلّها على الفعل الواحد النافع له.

[المحبّة: أنواعها وأسبابها]

وللمحبّة أنواع، وأسبابها تكون بعدد أنواعها:

فأحد أنواعها: ما ينعقد سريعاً وينحلّ سريعاً.

---

١. في «ف» إضافة: «من كتاب تهذيب الأخلاق وطهارة النفس»، وفي «د»: «من تهذيب الأخلاق». وأكثر مطالب هذه المقالة مأخوذة من أرسطو، راجع نيقوماخيا، الكتاب الثامن والتاسع.

٢. المراد به «كماله»، كما مرّت الإشارة إليه سابقاً.

٣. المراد به «إكمالها»، بمعنى رفع تلك النواقص.

٤. راجع المقالة الأُولى مبحث: «الفضيلة لا تتمّ إلّا بالاجتماع».

والثاني: ما ينعقد سريعاً وينحلّ بطيئاً.

والثالث: ما ينعقد بطيئاً وينحلّ سريعاً.

والرابع: ما ينعقد بطيئاً وينحلّ بطيئاً.

وإنّما انقسمت إلى هذه الأنواع فقط؛ لأنّ مقاصد الناس في مطالبهم وسيرهم ثلاثة، ويتركّب منها رابع، وهي اللذّة، والخير، والنافع [١]، والمتركّب منها [٢]. وإذا كانت هذه غايات الناس في مقاصدهم، فلا محالة أنّها هي أسباب لمحبّة من عاون عليها وصار سبباً للوصول إليها.

فأمّا المحبّة التي يكون سببها اللذّة فهي التي تنعقد سريعاً وتنحلّ سريعاً، وذلك أنّ اللذّة سريعة التغيّر، كما شرحنا أمرها فيما تقدّم [٣].

وأمّا المحبّة التي سببها الخير فهي التي تنعقد سريعاً وتنحلّ بطيئاً.

وأمّا المحبّة التي سببها النافع [٤] فهي التي تنعقد بطيئاً وتنحلّ سريعاً.

وأمّا التي تتركّب من هذه إذا كان فيها الخير فإنّها تنعقد بطيئاً وتنحلّ بطيئاً. وهذه المحبّات كلّها تحدث بين الناس خاصّةً؛ لأنّها تكون بإرادة ورويّة، ويكون فيها مجازاة ومكافأة.

فأمّا التي تكون بين الحيوانات غير الناطقة، فالأحرى بها أن تسمّى إلْفاً، وتقع بين الأشكال منها خاصّةً.

وأمّا التي لا نفوس لها ـ من الأحجار وأمثالها ـ فليس يوجد فيها إلّا الميل الطبيعي إلى مراكزها التي تخصّها، وقد يوجد أيضاً بينها منافرة ومشاكلة بحسب أمزجتها الحادثة فيها

---

١. كذا في النسخ، والصواب: «النفع»؛ لقوله «والخير» وكلاهما اسم و«النافع» صفة، ولا يصحّ أن تُجمع الصفة مع الاسم.

٢. في «ص، ب»: «والرابع هو المتركّب منها»، وفي «ع، م، ط»: «الرابع هو المركّب منها».

٣. راجع ص ١٥٧ وما بعدها.

٤. لاحظ الهامش ١.

من عناصرها الأُولى. وهذه الأمزجة كثيرة. وإذا وقع فيها ما يتناسب نسبة تأليفيّة أو عدديّة أو مساحيّة حدث بينها ضروب من المشاكلة، وإذا حدثت أضداد هذه النسب وقعت بينها منافرة. وتحدث لها أشياء تسمّى خواصّاً، وهي أفعال بديعة غريبة، وهي التي تسمّى أسرار الطبائع، ولا سيّما في النسب التأليفيّة؛ فإنّها أشرف النسب بعد نسبة المساواة. ولها أضداد ـ أعني لهذه النسب ـ وهي مبنيّة مشروحة في صناعة الأرتماطيقي، ثمّ في صناعة التأليف.

وأمّا الأمزجة التي بحسب هذه النسب والوقوف عليها، فهي خفيّة عنّا وعسرة المرام، وقد ادّعى قوم الوصول إليها. وليست تكون هذه الأفعال والخواصّ التي تحدث بين الأمزجة من النسب المذكورة موجودة في العناصر أنفسها. والكلام فيها خارج عن غرضنا، وإنّما ذكرناها هاهنا؛ لأنّها تشبه المشاكلات والمنافرات التي بين الحيوانات في الظاهر، ولا تشبه التي تحدث بين الناس بالإرادة، وهي التي تتكلّم فيها، ويقع فيها مكافأة ومجازاة.

[الصداقة نوع من المحبّة]

والصداقة نوع من المحبّة إلّا أنّها أخصّ منها، وهي المودّة بعينها، وليس يمكن أن تقع بين جماعة كثيرين كما تقع المحبّة.

فأمّا العشق فهو إفراط في المحبّة، وهو أخصّ من المودّة، وذلك أنّه لا يمكن أن يقع إلّا بين اثنين فقط، ولا يقع في النافع ولا في المركّب من النافع وغيره، وإنّما يقع لمحبّ اللذّة بإفراط ولمحبّ الخير بإفراط، وأحدهما مذموم، أعني اللذّة، والآخر محمود، أعني الخير.

فالصداقة بين الأحداث ـ ومن كان في مثل طباعهم ـ إنّما تحدث لأجل اللذّة. فهم يتصادقون سريعاً ويتقاطعون سريعاً، وربما اتّفق ذلك بينهم في الزمان اليسير مراراً كثيرةً، وربما بقيت بقدر ثقتهم ببقاء اللذّة، ومعاودتها حالاً بعد حال، فإذا انقطعت هذه الثقة بمعاودتها انقطعت الصداقة للوقت وفي الحال.

والصداقة بين المشائخ ومن كان في مثل طباعهم إنّما تقع لمكان المنفعة، فهم يتصادقون

بسببها. فإذا كانت المنافع مشتركةً بينهم ـ وهي في الأكثر طويلة المدّة ـ كانت صداقاتهم [١] باقية، فحين تنقطع علاقة المنفعة المشتركة [٢] بينهم وينقطع رجاؤهم منها تنقطع مودّاتهم.

والصداقة بين الأخيار تكون لأجل الخير؛ وسببها هو الخير، ولمّا كان الخير شيئاً ثابتاً غير متغيّر الذات صارت مودّات أصحابها باقيةً غير متغيّرة.

[المحبّة الإلهيّة]

وأيضاً، فلمّا كان الإنسان مركّباً من طبائع متضادّة، صار ميل كلّ واحدة منها يخالف ميل الأُخرى، واللذّة التي توافق إحداها تخالف لذّة الأُخرى التي تضادّها، فلا تخلص له لذّة غير مشوبة بأذى. ولمّا كان فيه أيضاً جوهر آخر بسيط إلهي، غير مخالط لشيء من الطبائع الأُخر، صارت له لذّة غير مشابهة لشيء من تلك اللذّات؛ وذلك أنّها بسيطة أيضاً. والمحبّة التي سببها هذه اللذّة هي التي تفرط حتّى تصير عشقاً تامّاً خالصاً شبيهاً بالوله، وهي المحبّة الإلهيّة الموصوفة التي يدّعيها بعض المتألّهين. وهي التي يقول فيها أرسطوطاليس ـ حكايةً عن أبرقليطس ـ [٣]:

> إنّ الأشياء المختلفة لا تتشاكل، ولا يكون منها تأليف جيّد، فأمّا الأشياء المتشاكلة فهي التي يسرّ بعضها ببعض، ويشتاق بعضها إلى بعض.

فأقول: إنّ الجواهر البسيطة إذا تشاكلت واشتاق بعضها إلى بعض تآلَفت، وإذا تآلَفت صارت شيئاً واحداً لا غيريّة بينها؛ إذ الغيريّة إنّما تحدث من جهة الهيولى، فأمّا الأشياء

---

١. في «ف، ع، ص»: «صداقتهم»، وفي «ك»: «الصداقة بينهم» بدل «صداقاتهم».

٢. ساقطة من «ف، ك»، وفي «ك»: «علاقة المحبّة».

٣. ورد مع إهمال النقط واضطرابه في النسخ. ولعلّ المراد منه كما صرّح به زريق Empedocles (ت. ٤٣٥ ق. م) وقال ويكنز المراد منه (Heraclitus) (هراقليطس) كما يبدو من بعض النسخ.

ذوات الهيولى [١] ـ وهي الأجرام ـ فإنّها وإن اشتاقت بنوع من الشوق إلى التآلُف، فإنّها لا تتّحد ولا يمكن ذلك فيها. وذلك أنّها تلتقي بنهاياتها وسطوحها دون ذواتها، وهذا الالتقاء سريع الانفصال؛ إذ كان التأحّد فيها ممتنعاً، وإنّما تتأحّد بنحو استطاعتها، أعني ملاقاة سطوحها.

فإذن الجوهر الإلهي الذي في الإنسان إذا صفا من كدورته التي حصلت فيه من ملابسة الطبيعة، ولم تجذبه أنواع الشهوات وأصناف محبّات الكرامات، اشتاق إلى شبهه، ورأى بعين عقله الخير الأوّل المحض، الذي لا تشوبه مادّة، فأسرع إليه. وحينئذ يفيض نور ذلك الخير الأوّل عليه، فيلتذّ به لذّةً لا تشبهها لذّة، ويصير إلى معنى الاتّحاد الذي وصفناه، استعمل الطبيعة البدنيّة أم لم يستعملها، إلّا أنّه بعد مفارقته الطبيعة بالكلّيّة أحقّ بهذه الرتبة العالية؛ لأنّه ليس يصفو الصفاء التامّ إلّا بعد الحياة الدنيويّة. ومن فضائل هذه المحبّة الإلهيّة أنّها لا تقبل النقصان، ولا تقدح فيها السعاية، ولا يعترض عليها الملل [٢]، ولا تكون إلّا بين الأخيار فقط.

[المحبّات التي تكون بسبب المنفعة واللذّة]

فأمّا المحبّات التي تكون بسبب المنفعة واللذّة فقد تكون بين الأشرار وبين الأخيار [٣]، إلّا أنّها تنقضي وتتحلّل مع تقضّي النافع واللذيذ؛ لأنّها عرضيّة. وكثيراً مّا تحدث بالاجتماعات في المواضع الغريبة، إلّا أنّها تزول بزوال المواضع، كالسفينة وما جرى مجراها. والسبب في هذه المحبّة الأُنس؛ وذلك أنّ الإنسان آنس [٤] بالطبع، وليس بوحشي ولا نَفُور، ومنه اشتقّ

---

١. في «ص، ب»: «ذوات أربع ذوات» بدل «ذوات الهيولى».

٢. كما في «ص، ب»، وفي «أ»: «الملال»، وكلاهما بمعنى، والصواب أن يقال: «ولا يعترضها الملل» أو «ولا يعرض لها...». وفي «ك، ح»: «الملك» بدل «الملل».

٣. في «ع، م، ح»: «بين الأشرار وبين الأخيار والأشرار».

٤. كذا في النسخ، والمناسب: «أنيس»، أي ذو أُنسٍ. انظر لسان العرب، ج ٦، ص ١٦، «أنس».

اسم الإنسان في اللغة العربيّة، وقد تبيّن ذلك في صناعة النحو، وليس كما يقول الشاعر:

.... سمّيت إنسـاناً لأنّك نـاسي [١]

فإنّ هذا الشاعر ظنّ أنّ الإنسان مشتقّ من النسيان، وهو غلط منه.

وينبغي أن تعلم أنّ هذا الأُنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه من أبناء جنسنا، حتّى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنّه مبدأ المحبّات كلّها. وإنّما وضع للناس ـ بالشريعة، وبالعادة الجميلة ـ اتّخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب [٢] ليحصل لهم هذا الأُنس.

ولعلّ الشريعة إنّما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كلّ يوم خمس مرّات، وفضّلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد [٣]؛ ليحصل لهم هذا الأُنس الطبيعي الذي هو مبدأ المحبّات، وهو فيهم بالقوّة حتّى يخرج إلى الفعل، ثمّ يتأكّد فيهم بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم. وهذا الاجتماع في كلّ يوم ليس يتعذّر على أهل كلّ محلّة وسكّة.

والدليل على أنّ غرض صاحب الشريعة (عليه السلام) ما ذكرناه أنّه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كلّ أُسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم؛ ليجتمع أيضاً شمل أهل المحالّ والسكك في كلّ أُسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كلّ يوم.

ثمّ أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق المتقاربين في كلّ سنة مرّتين في مصلّى، بارزين مصحرين [٤]، ليسعهم المكان ويَتَراءَوا [٥]، ويتجدّد الأُنس

---

١. عجز بيت لأبي تمّام. من قصيدة، مدح فيها أحمد بن المعتصم، فقال:

لا تنسينّ تلك العهود فإنّما سمّيت إنساناً لأنّك ناسي

راجع التوحيدي، البصائر والذخائر، ج ٣، ص ٥٥؛ البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل، ص ١٩٠.

٢. في «ف»: «المأدبات» بدل «المآدب».

٣. في «د، أ»: «الإفراد» بدل «الآحاد».

٤. مُصْحِرين؛ يقال: أصحر القوم، إذا بَرَزُوا إلى فضاء واسع لا يواريهم شيء. والإصْحار أيضاً: البروز في الصحراء. لسان العرب، ج ٤، ص ٤٤٣، «صحر». في «ع، ط»: «مصبحين».

٥. يَتَراءَوا: يَرى بعضُهم بعضاً.

بين كافّتهم، وتشملهم المحبّة الناظمة لهم.

ثمّ أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا من البلدان في العمر كلّه مرّةً واحدةً في الموضع المقدّس بمكّة، ولم يعيّن من العمر على وقت مخصوص؛ ليتّسع لهم الزمان، وليجتمع أهل المدن المتباعدة كما اجتمع أهل المدينة الواحدة، ويصير حالهم في الأُنس والمحبّة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كلّ سنة وفي كلّ أُسبوع وفي كلّ يوم، فيجتمعوا ـ بذلك الأُنس الطبيعي ـ إلى الخيرات المشتركة، وتتجدّد بينهم محبّة الشريعة، وليكبّروا اللّه على ما هداهم، ويغتبطوا بالدين القويم القيّم، الذي ألّفهم على تقوى اللّه وطاعته.

والقائم[١] بحفظ الملك، حارس هذه السنّة وغيرها من وظائف الشرع ـ حتّى لا تزول عن أوضاعها ـ هو الإمام، وصناعته هي صناعة الملك. والأوائل لا يسمّون بالملك إلّا من حرس الدين، وقام بحفظ مراتبه وأوامره ونواهيه. فأمّا من أعرض عن ذلك فيسمّونه متغلّباً، ولا يؤهّلونه لاسم الملك؛ وذلك أنّ الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي، حافظ على الناس ما أخذوا به.

وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير:

إنّ الدين والملك أَخَوان توأمان، لا يتمّ أحدهما إلّا بالآخر. فالدين أُسّ والملك حارس، وكلّ ما لا أُسَّ له فمهدوم، وكلّ ما لا حارس له فضائع.

ولذلك حكمنا على الحارس الذي نُصب للدين أن يتيقّظ في موضعه ويُحكم صناعته، ولا يباشر أمره بالهوينا، ولا يشتغل بلذّة تخصّه، ولا يطلب الكرامة والغلبة إلّا من وجهها؛ فإنّه متى أغفل شيئاً من حدوده دخل عليه من هناك الخلل والوهن. وحينئذ تتبدّل أوضاع الدين، ويجد الناس رخصةً في شهواتهم، ويكثر من يساعدهم، فتنقلب هيئة السعادة إلى ضدّها، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض، فيؤدّيهم[٢] ذلك إلى الشتات

---

١. في «ص، ب، ع، م، ط»: «القيّم» بدل «القائم».

٢. كذا في «ف»، وفي النسخ الأُخرى: «فأدّاهم».

والفرقة، ويبطل الغرض الشريف، وينتقض النظام الذي طلبه صاحب الشرع بالأوضاع الإلهيّة. فاحتيج حينئذ إلى تجديد[١] الأمر، وإلى استئناف التدبير، وطلب الإمام الحقّ والملك العادل.

[اختلاف المحبّات باختلاف أسبابها]

ونعود إلى ذكر أجناس المحبّات وأسبابها، فنقول:

إنّ هذه الأسباب كلّها ـ ما خلا المحبّة الإلهيّة ـ إذا كانت مشتركة بين المتحابّين وواحداً بعينه، جاز في الشيئين[٢] أن ينعقدا معاً وينحلّا معاً، وجاز أيضاً أن يبقى أحدهما وينحلّ الآخر.

مثال ذلك: أنّ اللذّة المشتركة بين الرجل والمرأة هي سبب للمحبّة بينهما، فقد يجوز أن تجتمع المحبّتان؛ لأنّ السبب واحد وهو اللذّة، وقد يجوز أن تنقطع إحداهما وتبقى الأُخرى. وذلك أنّ اللذّة تتغيّر ولا تكاد تثبت، كما تقدّم وصفها، وقد يجوز أن يتغيّر سبب أحد المحبّتين[٣] ويثبت الآخر.

وأيضاً فإنّ بين الرجل وبين زوجته خيرات مشتركة ومنافع مختلطة، وهما يتعاونان عليها ـ أعني الخيرات الخارجة عنّا ـ وهي الأسباب التي تعمر بها المنازل، فالمرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات؛ لأنّه هو الذي يكتسبها ويحضرها، فأمّا الرجل فإنّه ينتظر من زوجته ضبط تلك الخيرات؛ لأنّها هي التي تحفظها وتدبّرها لتثمر ولا تضيع، فمتى قصّر أحدهما اختلفت المحبّة وحدثت الشكايات، ولا تزال كذلك إلى أن تنقطع، أو تبقى مع الشكايات والملامة.

---

١. في «ف، أ»: «تحديد» بدل «تجديد».

٢. في «ع، م، ط، ح»: «السببين» بدل «الشيئين».

٣. كذا في «ح»، وفي «د، أ»: «أحدهما».

وكذلك حال المنفعة المشتركة بين سائر الناس، إذا كانت واحدةً بعينها.

فأمّا المحبّات المختلفة التي أسبابها أيضاً مختلفة، فهي أولى بسرعة التحلّل. ومثال ذلك: أن تكون محبّة أحد المتحابّين لأجل المنفعة، ومحبّة الآخر لأجل اللذّة، كما يعرض ذلك في المتعاشرين، على أنّ أحدهما مُغَنّ والآخر مستمع؛ فإنّ المغنّي منهما يحبّ المستمع لأجل المنفعة، والمستمع منهما يحبّ المغنّي لأجل اللذّة، وكما يعرض أيضاً في العاشق والمعشوق اللذين أحدهما يلتذّ بالنظر، والآخر ينتظر المنفعة.

وهذا الصنف من المحبّة يعرض فيها أبداً التشاكي والتظلّم، وذلك أنّ طالب اللذّة يتعجّل له مطلوبه، وطالب المنفعة يتأخّر عنه مطلوبه، وليس يكاد يعتدل الأمر بينهما؛ ولذلك ترى العاشق يشكو معشوقه ويتظلّم منه، وهو بالحقيقة [١] ظالم ينبغي أن يُشْتَكَى؛ لأنّه يتعجّل لذّته بالنظر، ولا يرى المكافأة بما يستحقّ صاحبه.

والمحبّة اللوّامة كثيرة الأنواع، إلّا أنّ الأصل فيها ما ذكرت. ويوشك أن تكون المحبّة بين الرئيس والمرؤوس، وبين الغني والفقير تعرض لها اللوم والتوبيخ؛ لأجل اختلاف الأسباب، ولأنّ كلّ واحد ينتظر من المكافأة عند الآخر ما لا يجده عنده، فيقع فساد في النيّات بينهما، ثمّ استبطاء، ثمّ ملامات. ويزيل ذلك طلب العدالة، ورضى كلّ واحد منهما بما يستحقّه من الآخر، وبذل كلّ واحد للآخر العدل المبسوط بينهما. والمماليك خاصّةً لا يرضيهم من مواليهم إلّا الزيادة الكثيرة في الاستحقاق، وكذلك الموالي يستبطئون العبيد في الخدمة والشفقة والنصيحة، وفي جميع ذلك يقع اللوم وفساد الضمير. فهذه المحبّة اللوّامة التي لا نكاد نخلو منها [٢]، إلّا على شريطة العدل وطلب الوسط من الاستحقاق والرضى به، وهو صعب.

فأمّا **محبّة الأخيار** بعضهم بعضاً، فإنّها لا تكون للذّة خارجةً ولا لمنفعة، بل للمناسبة

---

١. في «ف، ص»: «على الحقيقة» بدل «بالحقيقة».

٢. في النسخ: «لا تكاد تخلو منها»، وما أثبتناه موافق للسياق.

الجوهريّة بينهما، وهي قصد الخير والتماس الفضيلة، فإذا أحبّ أحدهم الآخر لهذه المناسبة لم يكن بينهم مخالفة ولا منازعة، ونصح بعضهم بعضاً، وتلاقوا بالعدالة والتساوي في إرادة الخير. وهذا التساوي في النصيحة وإرادة الخير هو الذي يوحّد كثرتهم؛ ولهذا حُدَّ الصديق بأنّه: «آخَرُ هو أنت، إلّا أنّه غيرك بالشخص»[1] ولهذا صار عزيز الوجود. ولم يوثق بصداقة الأحداث والعوام، ومن ليس بحكيم؛ لأنّ هؤلاء يحبّون ويصادقون لأجل اللذّة والمنفعة، ولا يعرفون الخير بالحقيقة، ولا أغراضهم صحيحة.

وأمّا السلاطين فإنّهم يظهرون الصداقة على أنّهم متفضّلون، ويحسنون إلى من يصادقونهم، فليس يدخلون تحت الحدّ الذي ذكرناه. وفي صداقتهم زيادة ونقصان، والمساواة عزيزة الوجود عندهم.

وكذلك حال **محبّة الوالد للولد**؛ لأنّ أنواع هذه المحبّة مختلفة، وأسبابها أيضاً مختلفة ـ كما قلنا ـ إلّا أنّ محبّة الوالد للولد والولد للوالد، وإن كان بينهما اختلاف مّا من وجه، فإنّ بينهما اتّفاقاً ذاتيّاً، وأعني بالذاتي هاهنا أنّ الوالد يرى في ولده أنّه هو هو، وأنّه نسخ صورته التي تخصّه من الإنسانيّة في شخص ولده نسخاً طبيعيّاً، ونقل ذاته إلى ذاته نقلاً حقيقيّاً، وحقّ له أن يرى ذلك؛ لأنّ التدبير الإلهي ـ بالسياقة الطبيعيّة التي هي سياسته (عزّ وجلّ) ـ هو الذي عاون الإنسان على إنشاء الولد، وجعله السبب الثاني في إيجاده ونقل صورته الإنسانيّة إليه؛ ولذلك يحبّ الوالد لولده جميع ما يحبّه لنفسه، ويسعى في تأديبه وتكميله بكلّ ما فاته في نفسه طول عمره، ولا يشقّ عليه أن يقال له: ولدك أفضل منك؛ لأنّه يرى أنّه هو هو. وكما أنّ الإنسان إذا تزيّد[2] في نفسه حالاً فحالاً، وترقّى في الفضيلة درجةً فدرجةً، لا يشقّ عليه أن يقال له: إنّك الآن أفضل ممّا كنت، بل يسرّه ذلك، كذلك يكون حاله إذا قيل له في ولده مثل ذلك.

---

١. القائل هو الكندي، راجع الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، ص ٤٦٢.

٢. كذا في النسخ، والمناسب: «تزايد».

ثمّ تفضل أيضاً محبّة الوالد على محبّة الولد بأنّه الفاعل له، وبأنّه يعرفه منذ أوّل كونه، ويستبشر به وهو جنين، ثمّ تزداد محبّته له مع التربية والنشوء، ويتأكّد سروره به وتأميله له، ويحدث له اليقين بأنّه باقٍ به صورةً وإن فني بجسمه مادّةً. فإنّ هذه المعاني الجليّة [١] عند أهل العلم، تتراءى للعوامّ كأنّها من وراء ستر.

فأمّا **محبّة الولد للوالد**، فإنّها تنقص عن هذه المرتبة بأنّ الولد مفعول، وبأنّه لا يعرف ذاته ولا فاعل ذاته إلّا بعد زمان طويل، وبعد أن يستثبت أباه حسّاً وينتفع به دهراً، ثمّ يعقل بعد ذلك أمره بالصحّة، وعلى مقدار عقله واستبصاره في الأُمور يكون تعظيمه لوالديه ومحبّته لهما؛ ولهذه العلّة وصّى اللّه الولد بوالده، ولم يوصِ الوالد بولده.

فأمّا **محبّة الإخوة** بعضهم بعضاً فلأجل أنّ سبب كونهم ونسبهم [٢] واحد بعينه.

ويجب أن تكون نسبة المَلِك إلى رعيّته نسبة أبويّة، ونسبة رعيّته إليه نسبة بنويّة، ونسبة الرعيّة بعضهم إلى بعض نسبة أخويّة، حتّى تكون الرئاسات محفوظةً على شرائطها الصحيحة. وذلك أنّ مراعاة المَلِك لرعيّته هي مراعاة الأب لولده، ومعاملته إيّاهم تلك المعاملة. وقد كنّا أشرنا إلى ذلك، وسنزيده بياناً إذا صرنا إلى ذكر سياسة الملك في كتاب آخر [٣]، وعنايته برعيّته يجب أن تكون عناية الأب بأولاده، شفقةً وتحنّناً وتعطّفاً وتعهّداً، خلافةً لصاحب الشريعة (عليه السلام)، بل لمشرّع الشريعة (تعالى ذكره) في الرأفة والرحمة، وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم، وحفظ النظام فيهم.

وبالجملة: في كلّ ما يجلب الخير ويمنع الشرّ؛ فإنّه عند ذلك تحبّه رعيّته محبّة الأولاد للأب الشفيق، وتحدث بينهما تلك النسبة.

---

١. في «ع»: «الكلّيّة».

٢. في «ك، ح»: «نشئهم» بدل «نسبهم».

٣. في «ك، ح»: «موضع آخر». وما أثبتناه هو الصحيح؛ لأنّه لم يكن له بحث مستوفى في هذا الكتاب، لا فيما تقدّم ولا فيما يأتي.

[اختلاف المحبّات بالتفاضل في المنافع]

وإنّما تختلف هذه المحبّات بالتفاضل الذي يكون بعظم المنافع، فيجب أن يكرَّم الأب كرامةً أبويّةً، ويكرَّم السلطان كرامةً سلطانيّةً، ويكرِّم الناس بعضهم بعضاً كرامةً أخويّةً. ولكلّ مرتبة من هذه المراتب استئهال خاصّ بها، واستحقاق واجب لها، فإذا لم يحفظ بالعدالة زاد ونقص، وعرض لها [١] الفساد، فانتقلت الرئاسات وانعكست الأُمور، فعرض لرئاسة الملك أن تنتقل إلى رئاسة التغلّب، وتبع ذلك أن تنتقل محبّة الرعيّة إلى البغض له، وعرض لرئاسات مَنْ دونَه مثلُ ذلك، فتصير محبّة الأخيار إلى تباغض الأشرار، وتعود الأُلفة نفاراً والتوادّ نفاقاً، ويطلب كلّ واحد لنفسه ما يظنّه خيراً له وإن أضرّ بغيره، وتبطل الصداقات والخير المشترك بين الناس، ويؤول الأمر إلى الهرج الذي هو ضدّ النظام الذي رتّبه اللّه لخلقه، ورسمه بالشريعة، وأوجبه بالحكمة البالغة.

فأمّا المحبّة التي لا تشوبها الانفعالات ولا تطرأ عليها الآفات، وهي **محبّة العبد لخالقه** (عزّ وجلّ)؛ فإنّها إنّما تخلص للعالم الربّاني وحده خاصّةً، ولا سبيل لغيره إليها إلّا بالدعوى الكاذبة. وكيف يجد الإنسان السبيل إلى محبّة من لا يعرفه، ولا يعرف ضروب إنعامه الدارَّة عليه، ووجوه إحسانه المتّصلة به، في نفسه وبدنه؟! اللّهمّ إلّا أن يصوّر في نفسه صنماً ويظنّه الخالق (تعالى عمّا يظنّه المبطلون) فيحبّه ويعبده! فإنّ أكثر الناس كما قال اللّه (عزّ وجلّ): ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [٢]. ولعمري إنّا نرى العامّة تدّعي المعرفة والمحبّة، وهم يتصوّرون شخصاً وشبحاً، فتكون عبادتهم إيّاه من دون اللّه وهذا هو الضلال البعيد. ومدَّعو هذه المحبّة للّه كثير جدّاً، والمحقّقون منهم قليلون جدّاً، بل هم أقلّ القليل.

وهذه المحبّة تتّصل بها الطاعة والتعظيم، ويتلوها ويقرب منها محبّة الوالدين وإكرامهما

---

١. الضمير يعود على «الرئاسة».

٢. يوسف (١٢): ١٠٦.

وطاعتهما. وليس يرتقي إلى مرتبتهما [١] شيء من المحبّات الأُخر، إلّا محبّة الحكماء عند تلاميذهم، فإنّها متوسّطة بين المحبّة الأُولى والمحبّة الثانية، وذلك أنّ المحبّة الأُولى لا يبلغها شيء من المحبّات، كما أنّ أسبابها لا يبلغها [٢] شيء من الأسباب، والنعم التي تأتي من قبلها لا يشبهها شيء من النعم. وأمّا المحبّة الثانية فهي تقرب منها؛ لأنّ سببها هو السبب الثاني في وجودنا الحسّي؛ أعني أبداننا وكوننا.

فأمّا المحبّة الثالثة، أعني **محبّة الحكماء**، فهي أشرف وأكرم من محبّة الوالدين؛ لأجل أنّ تربيتهم هي [٣] لنفوسنا، وهم الأسباب في وجودنا الحقيقي، وبهم وصلنا إلى السعادة التامّة. فليس يبلغ أحد جزاء ما يستحقّه الأوّل ولا مكافأته، ولا ما يستأهله الثاني وإن اجتهد وبالغ، ولا يؤدّي حقوقهما أبداً وإن خدم بأقصى طاقته وغاية وسعه.

فأمّا محبّة طالب الحكمة للحكيم، والتلميذ الصالح للمعلّم الخيّر، فإنّها من جنس المحبّة الأُولى وفي طريقها؛ وذلك لأجل الخير العظيم الذي يشرف عليه ويصل إليه، وللرجاء الكريم الذي لا يتحقّق إلّا بعنايته ولا يتمّ إلّا بمطالعته، ولأنّه والد روحاني وربّ بشري، وإحسانه إحسان إلهي، وذلك أنّه يربّيه بالفضيلة التامّة، ويغذوه بالحكمة البالغة، ويسوقه [٤] إلى الحياة الأبديّة في النعيم السرمدي. وإذا كان هو السبب في وجودنا العقلي، وهو المربّي لنفوسنا الروحانيّة، فبحسب فضل النفس على البدن يجب أن يفضّل المنعم بهذا على المنعم بذاك، وبقدر فضل النفس على البدن يكون فضل [٥] التربية على التربية. فبحقٍّ [٦] ما يحبّ التلميذ معلّم الحكمة محبّةً خالصةً شبيهةً بالمحبّة الأُولى.

---

١. كذا في «ك، ب، ح، ع»، وفي سائر النسخ: «محبّتهما» بدل «مرتبتهما».
٢. في «ع»: «لا يشبهها» بدل «لا يبلغها».
٣. في «ف، د، أ، ص»: «شرفهم ومرتبتهم تكون» بدل عن «تربيتهم هي».
٤. في «ف، د»: «يشوّقه» بدل «يسوقه».
٥. في «ك»: «بقدر فضلها على البدن يكون فضل»، وفي «ف، ص»: «فضلها عليه تفضّل».
٦. في «ع، ح»: «فيحقّ».

وإذا كانت هذه المحبّة من جنس تلك المحبّة، فالطاعة له من جنس تلك الطاعة، وكذلك تعظيمه له وإجلاله إيّاه[١]. ثمّ لمّا كان سبب هاتين النعمتين جميعاً، ومعرضنا لهما، وسائقنا إليهما وإلى جميع النعم هو السبب الأوّل الذي هو سبب الخيرات كلّها[٢]، وجب أن تكون محبّتنا له في أعلى مراتب المحبّات. وكذلك طاعتنا له وتمجيدنا إيّاه.

ويجب على من بلغ هذه من الأخلاق أن يعرف مراتب المحبّات، وما يستحقّه كلّ واحد من صاحبه، حتّى لا يبذل كرامة الوالد للرئيس الأجنبي، ولا كرامة الصديق للسلطان، ولا كرامة الولد للعشيرة، ولا كرامة الأب للابن[٣]؛ فإنّ لكلّ واحد من هؤلاء وأشباههم صنفاً من الكرامة وحقّاً من الجزاء ليس للآخر، ومتى خلط فيه اضطرب وفسدت[٤] تربيته وحدثت الملامات. وإذا وفّى كلّ واحد منهم حقّه وقسطه من المحبّة والخدمة والنصيحة كان عادلاً، وأوجبت له محبّته وعدالته فيها محبّةً على صاحبه ومعامله. وكذلك يجب أن يجري الأمر في مؤانسة الأصحاب والخلطاء والمعاشرين في توفية حقوقهم وإعطائهم ما هو خاصّ بهم.

ومن غشّ المحبّة والصداقة كان أسوأ حالاً ممّن غشّ الدرهم والدينار، فإنّ الحكيم ذكر أنّ المحبّة المغشوشة تنحلّ سريعاً وتفسد وشيكاً، كما أنّ الدرهم والدينار إذا كانا مغشوشين فسدا سريعاً. وهذا واجب في جميع أنواع المحبّات؛ ولذلك يتعاطى العاقل أبداً نمطاً واحداً، ويلزم مذهباً واحداً في إرادة الخير، ويفعل جميع ما يفعله من أجل ذاته، ويرى خيره عند غيره كما يراه عند نفسه.

فأمّا صديقه فقد قلنا إنّه هو هو، إلّا أنّه غيره بالشخص، وأمّا سائر مخالطيه ومعارفه فإنّه يسلك بهم مسلك أصدقائه، وكأنّه مجتهد في أن يبلغ بهم، وفيهم منازل الأصدقاء بالحقيقة

---

١. «وكذلك تعظيمه له واجلاله إيّاه» أُضيفت من «ك، ص، ح» لإتمام المعنى.

٢. في «ك، ح» إضافة: «قربت منّا أو بعدت عنّا عرفناها أو لم نعرفها».

٣. كما في «ك، ح». وفي «ب، ع»: «الأب للأُمّ» وفي سائر النسخ «الأُمّ للأب».

٤. في النسخ: «فسد» وهو لا يوافق السياق.

وإن كان لا يمكن ذلك في جميعهم. فهذه سيرة الرجل الخيِّر في نفسه ورؤسائه وأهله وولده وعشيرته وأصدقائه وسلطانه.

وأمّا الشرّير، فإنّه يهرب من هذه السيرة وينفر منها؛ لرداءة الهيئة التي حصلت له، ولمحبّة البطالة، والتكاسل عن معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشرّ، وبين ما هو مظنون عنده خيراً وليس بخير. ومن كان على هذه الحالة من الشرّ، ورداءة الهيئة كانت أفعاله كلّها رديئةً وذاته رديئةً. ومن كانت ذاته رديئةً هرب من ذاته؛ لأنّ الرداءة مهروب منها، واضطرّ إلى مصاحبة قوم يناسبونه، ليفني عمره معهم، ويشتغل بهم عن ذاته وما يجد فيها من الاضطراب والقلق.

وذلك أنّ هؤلاء الأشرار إذا خلوا بأنفسهم ذكروا أفعالهم الرديئة، وهاجت بهم القوى المتضادّة التي تدعوهم إلى ارتكاب الشرور المتضادّة، فيألمون من ذواتهم، وتتشاغب نفوسهم أنواع الشغب، وتجذبهم القوى التي فيهم ـ وهي التي لم يروِّضوها بالأدب الحقيقي ـ إلى جهات مختلفة من اللذّات الرديئة، وطلب الكرامات التي لا يستحقّونها، والشهوات الرديئة التي تهلكهم سريعاً. فإذا جذبتهم هذه القوى إلى جهات مختلفة أحدثت فيهم آلاماً كثيرةً؛ لأنّه ليس يمكن أن يفرح ويحزن معاً، ولا يرضى ويسخط في حال واحدة، ولا يتمّ له أن ينجذب إلى جهات مختلفة بحركة واحدة، ولا يستطيع أن يؤلّف بين الأضداد حتّى تجتمع له، فهو من شقائه يهرب من ذاته؛ لأنّها رديئة فاسدة متألّمة كثيرة الشغب عليه، ويلتمس لعشرته ومخالطته من هو مثله أو أسوأ حالاً منه، فيجد في الوقت راحةً به وسكوناً إليه؛ لأجل المشاكلة، ثمّ يعود بعد قليل وبالاً عليه وزيادةً في خباله وفساده، فيألم به ويهرب منه، فليس له محبٌ ولا ذاته، ولا له نصيح ولا نفسه[1]، ولا يحصل إلّا على الندامة، ولا يرجع إلّا إلى الشقوة.

---

١. هكذا وردت العبارة في النسخ، والصواب أن يقال: «فليس له محبٌّ حتّى ذاته، ولا له نصيحٌ حتّى من نفسه».

فأمّا الرجل الخيِّر الفاضل، فإنّ سيرته جيّدة محبوبة، فهو يحبّ ذاته وأفعاله، ويسرّ بنفسه، ويسرّ به غيره أيضاً، ويختار كلّ إنسان مواصلته ومصادقته، فهو صديق نفسه والناس أصدقاؤه، وليس يضادّه إلّا الشرّير فقط.

ويعرض لمن هذه سيرته أن يحسن إلى غيره بقصد وبغير قصد، وذلك أنّ أفعاله لذيذة محبوبة، واللذيذ المحبوب مطلوب مختار، فيكثر المقبلون عليه[1] والمحتفّون به والآخذون عنه. وهذا هو الإحسان الذاتي الذي يبقى ولا ينقطع، ويتزيّد[2] على الأيّام ولا ينتقص.

فأمّا الإحسان العرضي الذي ليس بخلقي ولا هو سيرة لصاحبه، فإنّه ينقطع ويلحق فيه اللوم، والمحبّة التي تعرض منه تلحق بالمحبّات اللوّامة؛ ولذلك يوصى صاحبه بتربيته، فيقال له: ربّ الصنيعةِ أصعب من ابتدائها.

والمحبّة التي تحدث بين المحسن والمحسن إليه يكون فيها زيادة ونقصان؛ أعني أنّ محبّة المحسن للمحسن إليه أشدّ من محبّة المحسن إليه للمحسن.

واستدلّ أرسطوطاليس على ذلك بأنّ المقرِض وصانع المعروف يهتمّ كلّ واحد منهما بمن أقرضه واصطنع المعروف عنده، ويتعاهدانهما ويحبّان سلامتهما.

أمّا المقرِض، فربما أراد سلامة المقرَض لمكان الأخذ، لا لمكان المحبّة؛ أعني أنّه يدعو له بالسلامة والبقاء، وسبوغ النعمة والكفاية من كلّ وجه؛ ليصل إلى حقّه، وأمّا المقرَض فليس يعنى كثير عناية بالمقرِض، ولا يدعو له بهذه الدعوات.

فأمّا مصطنع المعروف، فإنّه بالحقّ الواجب يودّ الذي اصطنع إليه معروفه وإن لم ينتظر منه منفعةً، وذلك أنّ كلّ صانعِ فعلٍ جيّدٍ محمودٍ يحبّ مصنوعه، فإذا كان المصنوع مستقيماً، يجب أن يكون محبوباً في الغاية.

فقد تبيّن أنّ محبّة المحسن أشدّ من محبّة المحسن إليه. فأمّا المحسن إليه فشهوته

---

١. كما في «د، أ»، وفي «ك، ب، ع»: «المتقبّلون له» بدل «المقبلون عليه».

٢. كذا في النسخ، والمناسب: «ويتزايد».

للإحسان أشدّ وأزيد من شهوة المحسن.

وأيضاً، فإنّ المحبّة المكتسبة بالإحسان المربّاة على طول الزمان تجري مجرى القنيات التي يتعب بتحصيلها، وما يكتسب منها على سبيل التعب والنصب تكون المحبّة له أشدّ والضنّ[١] به أكثر.

ومن وصل إلى المال بغير تعب لم يكترث له ولم يشحَّ عليه، وبذله في غير موضعه، كما يفعل الورّاث ومن يجري مجراهم. فأمّا من وصل إليه بتعب وسافر في طلبه وشقي بجمعه، فإنّه لا محالة يكون شديد الضنّ به والمحبّة له، ولهذه العلّة صارت الأُمّ أكثر محبّةً للولد من الأب، ويعرض لها من الحنين والوله أضعاف ما يعرض للأب. وبهذا النوع من المحبّة يحبّ الشاعر شعره، ويعجب به أكثر من عجب غيره. وكلّ فاعل فعلٍ[٢] يتعب به فهو يحبّ فعله ذاك.

وأيضاً فإنّ المنفعل لا يتعب كتعب الفاعل، والآخذ منفعل والمعطي فاعل، فمن هذه الوجوه يتبيّن أنّ مصطنع المعروف يحبّ من أحسن إليه حبّاً شديداً.

ومن الناس من يصطنع المعروف لأجل الخير نفسه، ومنهم من يصطنعه لأجل الذكر الجميل، ومنهم من يصطنعه رياءً فقط. ومن البيّن أنّ أعلاهم مرتبةً مَنْ صنعه لذاته؛ أعني لذات الخير. وصاحب هذه المرتبة لا يعدم الذكر الجميل والثناء الباقي، ومحبّة من لم يصنع المعروف عنده وإن لم يقصد ذلك بالفعل ولا النيّة.

ولمّا حكمنا ـ فيما تقدّم[٣] ـ حكماً مقبولاً لا يردّه أحد ـ وهو أنّ كلّ إنسان يحبّ نفسه، وكانت هذه المحبّة لا محالة تنقسم بالأقسام الثلاثة التي ذكرناها ـ أعني اللذّة والنافع والخير ـ وجب من ذلك أن يكون من لا يميّز بين هذه الأقسام حتّى يعرف الأفضل فالأفضل

---

١. الضنّ: البخل. الصحاح، ج ٤، ص ٢١٥٦، «ضنن».

٢. في «د، أ، ص»: «كلّ فاعل فعل فعلاً ...».

٣. أشار إليها في ابتداء هذه المقالة في مبحث «أنواع المحبّة».

منها، لا يدري كيف يحسن إلى نفسه التي هي محبوبته، فيقع في ضروب من الخطأ؛ لجهله بالخير الحقيقي؛ ولذلك صار بعض الناس يختار لنفسه سيرة اللذّة، وبعضهم سيرة الكرامة والنافع؛ لأنّهم لا يعرفون ما هو أفضل منها.

فأمّا من عرف سيرة الخير وعلوّ مرتبته فهو لا محالة يختار لنفسه أفضل السير وأكرم الخيرات، فلا يؤثر اللذّة البهيميّة، ولا اللذّات الخارجة عن نفسه؛ فإنّها عرضيّة كلّها، ومستحيلة ومنحلّة، لكنّه يختار لها أتمّ الخيرات وأعلاها وأعظمها وهو الخير الذي لها بالذات ـ أعني الذي ليس بخارج عنها ـ وهو الذي ينسب إلى جزئه الإلهي. ومن سار بهذه السيرة واختارها لنفسه، فقد أحسن إليها وأنزلها في الشرف الأعلى، وأهّلها لقبول الفيض الإلهي، واللذّة الحقيقيّة التي لا تفارقه أبداً. وإذا كان بهذه الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات الأُخر، وينفع غيره ببذل الأموال، والسماحة بجميع ما يَتَشاحُّ الناس عليه، ويخصّ أصدقاءه من ذلك بكلّ ما يضيق عنه ذرع أصحاب السير الباقية، فيصير معظّماً عند كلّ أحد، ولا سيّما عند صديقه.

[فضائل الصداقة]

وأيضاً، فقد بيّنّا فيما تقدّم[1]: أنّ الإنسان مدني بالطبع، وشرحنا معنى المدني، فإذن بالواجب يكون تمام سعادته الإنسانيّة عند أصدقائه. ومن كان تمامه عند غيره فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرّد إلى سعادته التامّة، فالسعيد إذن من اكتسب الأصدقاء، واجتهد في بذل الخيرات لهم؛ ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه بذاته، فيلتذّ بهم أيّام حياته ويلتذّون به أيضاً. وقد شرحنا [2] حال هذه اللذّة، وأنّها باقية إلهيّة، غير منحلّة ولا متغيّرة. وهؤلاء في جملة الناس والجمهور منهم قليل جدّاً. فأمّا أصحاب اللذّات البهيميّة والنافع

---

١. أشار إليها في آخر المقالة الأُولى.

٢. راجع المقالة الثالثة مبحث «لذّة العقل».

منها [١] فكثير جدّاً. وقد يكتفى من هؤلاء بالقليل، كالأبازير [٢] في الطعام، وكالملح خاصّة.

فأمّا الصديق الأوّل الذي وصفناه، فلا يمكن أن يكون كثيراً؛ لعزّته، ولأنّه محبوب بإفراط، وإفراط المحبّة لا يصحّ ولا يتمّ إلّا لواحد. فأمّا حُسْن العشرة، وكرم اللقاء، والسعي لكلّ أحد بسيرة الصديق الحقيقي، فمبذول لأجل طلب الفضيلة؛ لأنّا قد قلنا فيما تقدّم: إنّ الرجل الخيِّر الفاضل يسلك في عشرة معارفه مسلك الصديق وإن لم تتمّ الصداقة الحقيقيّة فيهم.

وأرسطوطاليس يقول:

إنّ الإنسان محتاج إلى الصديق عند حسن الحال وعند سوء الحال؛ لحاجته إليه في كلتا الحالتين، وذلك أنّه عند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يحسن إليه. ولعمري، أنّ الملك العظيم يحتاج إلى من يصطنعه ويضع إحسانه عنده، كما أنّ الفقير من الناس يحتاج إلى صديق يصطنعه، ويضع عنده المعروف.

ـ قال: ـ ومن أجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عشرةً جميلةً، ويداعب بعضهم بعضاً، ويجتمعون في الرياضات والصيد والدعوات [٣].

وأمّا سقراطيس [٤] فإنّه قال بهذه الألفاظ:

إنّي لأُكثِرُ التعجّب ممّن يُعلِّم أولاده أخبار الملوك، ووقائع بعضهم ببعض وذكر الحروب

---

١. كذا في «ف، ص»، وفي سائر النسخ: «فيها» بدل «منها».

٢. المراد بها التوابِل والمُطَيِّبات، وهو مثلٌ أورده للصنف الأوّل، لا الثاني.

٣. انظر أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ص ٢٢٠.

٤. في «ك، ع»: «ايسقراطيس»، وفي «ب، م، ط»: «السقراطيس». وفي «أ»: «سقراطاس». لقد أظهر Franz Rosenthal، أنّ الإشارة إلى «سقراطيس» هنا وما يلي خطأ، وأنّ المقصود ثامسطيوس (القرن الرابع م، أحد مشاهير مفسّري أرسطوطاليس) إذ أنّ الأقوال المنسوبة إلى «سقراطيس» من هذه الصفحات مأخوذة من كتاب في الصداقة لثامسطيوس. راجع:

"On the Knowledge of Plato's Philosoph in the Islamic World", Islamic Culture, IV (october, 1940), pp.387-422.

(زريق، قسطنطين، ص ٢٣٦)

والضغائن، ومن انتقم أو وثب على صاحبه، ولا يخطر بباله أمر المودّة وأحاديث الأُلفة، وما يحصل من الخيرات العامّة لجميع الناس بالمحبّة والأُنس، فإنّه لن يستطيع أحد من الناس أن يعيش بغير المودّة وإن مالت إليه الدنيا بجميع رغائبها. فإن ظنّ أحد أنّ أمر المودّة صغير، فالصغير من ظنّ ذلك، وإن قدَّر أنّه موجود يسير الخطب، يدرك بالهوينا، فما أصعبه؟ وما أعسر وجود صداقة يوثق بها عند البلوى[1]؟!

ـ ثمّ قال: ـ لكنّي أعتقد وأقول: إنّ قدر المودّة وخطرها عندي أعظم من جميع ذهب كنوز قارون، ومن ذخائر الملوك قاطبةً، ومن جميع ما يتنافس فيه أهل الأرض من الجواهر، وما تحويه الدنيا برّاً وبحراً، وما يتقلّبون فيه من الحرث والبناء وسائر الأمتعة والأثاث، ولا يعدل جميع ذلك ما اخترته لنفسي من فضيلة المودّة. وذلك أنّ جميع ما أحصيته لا ينفع صاحبه إذا حلّت به لوعة مصيبة في صديقه[2]، ولا يقوم له جميع ما في الأرض مقام صديق يثق به في مهمّ يساعده عليه، وسعادة عاجلة أو آجلة تتمّ له به. فطوبى لمن أُوتي هذه النعمة العظيمة وهو خلوّ من السلطان، وأعظم الطوبى لمن أُوتيه في سلطان! وذلك أنّ من باشر أُمور الرعيّة، وأراد أن يعرف أحوالهم، وينظر في أُمورهم حقّ النظر، لن يكفيه أُذنان ولا عينان ولا قلب واحد، فإن وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عيوناً وآذاناً وقلوباً كأنّها بأجمعها له، فقرّبت عليه أطرافه، واطّلع من أدنى أمره على أقصاه، ورأى الغائب بصورة الشاهد. فأنّى توجد هذه الفضيلة إلّا عند الصديق الصدوق، وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟!

---

١. هكذا وردت العبارة في أكثر النسخ وفي «ع»: «الإمتحان» بدل «البلوى»، والصواب أن يقال: «وما أعسر أن يجد له صداقةً يَثِقُ بها عند البلوى».

٢. في «ك، ح» إضافة: «وافهم من الصديق هاهنا آخَرُ هو أنت، سواء كان أخاً من نسب، أو غريباً، أو ولداً، أو والداً»، في إشارةٍ إلى التعريف الذي أورده آنفاً في حدّ الصديق. راجع عنوان اختلاف المحبّات باختلاف أسبابها.

[التبصّر في اختيار الأصدقاء]

وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة الخطيرة فقد وجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها، ومن أين نطلبها، وإذا حصلت لنا كيف نحتفظ بها؛ لئلّا يصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذي ضرب به المثل، حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمةً، فاغترَّ بها وظنّ الورمَ سِمَناً، فأخذه[١] الشاعر[٢] فقال:

أُعيذُها نَظَراتٍ مِنْكَ صَادِقَةً   أن تَحْسَبَ الشَحْمَ فيمَن شَحْمُهُ وَرَمُ[٣]

لا سيّما وقد علمنا أنّ الإنسان من بين جميع الحيوان يتصنّع حتّى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له، فيبذل ماله وهو بخيل ليقال هو جواد، ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف[٤] ليقال هو شجاع. وأمّا سائر الحيوان فإنّ أخلاقها ظاهرة للناس من أوّل الأمر، لا تتصنّع فيها. وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات، فإنّها تشتبه في عينه، حتّى ربما تناول منها شيئاً وهو يظنّه حلواً، فإذا طعمه وجده مرّاً، وربما ظنّه غذاء فيكون سمّاً. فينبغي أن نحذر ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة، حتّى لا نقع في مودّة المموّهين الخدّاعين، الذين يتصوّرون لنا بصورة الفضلاء الأخيار، فإذا حصّلونا في شباكهم افترسونا كما تفترس السباع أكيلتها.

والطريق إلى السلامة من هذا الخطر ـ بحسب ما أخذناه عن سقراطيس[٥] ـ إذا أردنا أن نستفيد صديقاً: أن نسأل عنه كيف كان في صِباه مع والديه، ومع إخوته وعشيرته؟ فإن كان صالحاً معهم فارجُ الصلاح منه، وإلّا فابعد منه وإيّاك وإيّاه.

---

١. أي أخذ هذا المعنى.

٢. هو المتنبّي. راجع شرح برقوقي، ج ٤، ص ١٠٧.

٣. حكاه الثعالبي عن المتنبّي في يتيمة الدهر، ج ١، ص ٢٣٨.

٤. في «ص، ب، ع، م، ط»: «الأهوال» بدل «المخاوف».

٥. في «ف، ك»: «اسقراطيس»، وفي «ب»: «انقراطيس»، وفي «ع»: «ايسقراطيس». للمزيد راجع ص ٢٢٥، الهامش ٤.

قال: ثمّ اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه قبلك، فأضفها إلى سيرته مع إخوته وآبائه، ثمّ تتبّع أمره في شكر من يجب عليه شكره، أو كفره النعمة، ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطّل نيّته في الشكر، فلا يكافئ بما يستطيع وبما يقدر عليه، ويغتنم الجميل الذي يسدى إليه، ويراه حقّاً له، أو يتكاسل عن شكره باللسان. وليس أحد يتعذّر عليه ذكر النعم التي تُولّاه[1]، والثناء على صاحبه والاعتداد له بها، وليس شيء أشدّ إحباطاً للنعمة من الكفر، وحسبك ما أعدّه اللّه للكافر نعمته من النقم، مع تعاليه عن الاستضرار بالكفر[2]. ولا شيء أجلب للنعمة ولا أشدّ تثبيتاً لها من الشكر، وحسبك ما وعد اللّه به الشاكرين، مع استغنائه عن الشكر، فتعرَّفْ هذا الخُلُق ممّن تريد مؤاخاته. واحذر أن تبتلى بالكفور للنعم، المستحقر لأيادي الإخوان وإحسان[3] السلطان.

ثمّ انظر إلى ميله إلى الراحات، وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب، فإنّ هذا خلق رديء، ويتبعه الميل إلى اللذّات، فيكون سبباً للتقاعد عمّا يجب عليه من الحقوق.

ثمّ انظر نظراً شافياً في محبّته للذهب والفضّة، واستهتاره بجمعهما وحرصه عليهما؛ فإنّ كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبّة، يتهادون ويتناصحون، فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هرَّ بعضهم على بعض هرير الكلاب، وخرجوا إلى ضروب العداوات.

ثمّ انظر في محبّته للرئاسة والتقريظ[4]، فإنّ من أحبّ الغلبة والترؤُّس، وأن يُقَرَّظ، لا ينصفك في المودّة، ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك، ويحمله الخُيَلاء والتِّيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفّع عليهم. وليس يتمّ مع ذلك مودّة ولا غبطة، ولا بدّ من أن يؤول الحال

---

١. في «د»: «تتولّاه»، وفي «أ»: «يتولّاه».

٢. كذا وردت العبارة في النسخ، ولعلّ المعنى هو: «مع تعاليه عن أن يَضرَّه كُفْرُ من كَفَر».

٣. ساقطة من «ك، ب، ع، ط».

٤. والتقريظ: المَدْحُ والثَناء. راجع لسان العرب، ج ٧، ص ٤٥٥، «قرظ».

به معهم إلى العداوات والأحقاد والأضغان الكثيرة.

ثمّ انظر، هل هو ممّن يستهتر بالغناء واللحون، وضروب اللهو واللعب، وسماع المجون والمضاحيك؟ فإن كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشدّ هربه عن مكافأةٍ بإحسانٍ واحتمال لنصب، ودخولٍ تحت جميلٍ فيه مشقّة. فإن كان بريئاً من هذه الخلال فليحتفظ به وليرغب فيه، وليكتفِ بواحد إن وجد؛ فإنّ الكمال عزيز.

وأيضاً، فإنّ من كثر أصدقاؤه لم يفِ بحقوقهم، واضطرّ إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه، والتقصير في بعض، وربما ترادفت عليه أحوال متضادّة، أعني أن تدعوه مساعدة صديق أن يُسرَّ بسروره ومساعدة آخر أن يغتمّ بغمّه، وأن يسعى بسعي واحد ويقعد بقعودِ آخر، مع أحوال[1] تشبه هذه كثيرة مختلفة.

ولا ينبغي أن يحملك ما حضضتك عليه، من طلب الفضائل فيمن تصادقه، على تتبّع صغار عيوبه، فتصير من ذلك إلى أن لا يسلم لك أحد، وتبقى خلواً من الصديق، بل يجب أن تغضي عن المعايب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها بشر، وتنظر ما تجده في نفسك من عيب، فتحتمل مثله من غيرك. واحذر عداوة من صادقته أو خالطته مخالطة الصديق، واسمع قول الشاعر[2]:

عَدُوُّك مِن صَدِيقِكَ مُستَفادٌ ... فلا تَسْتَكْثِرَنَّ مِنَ الصِّحابِ

فَإنَّ الداءَ أَكْثَرَ ما تَراهُ ... يَكُونُ مِنَ الطَعامِ أو الشَرابِ

[واجبات المرء تجاه صديقه]

فلذلك يجب عليك متى حصل لك صديق أن تكثر مراعاته، وتبالغ في تفقّده، ولا تستهين باليسير من حقّه عند مهمّ يعرض له أو حادث يحدث به. فأمّا في أوقات الرخاء فينبغي أن

---

١. في «ص، ب، ع، ط» إضافة: «أُخر».

٢. هو ابن الرومي في ديوانه، ج ١، ص ٣١٢.

تلقاه بالوجه الطلق والخُلق الرحب، وأن تظهر له في عينك وحركتك وبشاشتك [١] وارتياحك عند مشاهدته إيّاك ما يزداد به في كلّ يوم وكلّ حال ثقة بـمودّتك، وسكـوناً إلى غـيبتك، ويرى السرور في جميع أعضائك التي يظهر السرور فيها إذا لقيك؛ فإنّ التحفّي [٢] الشديد عند طلعة الصديق لا يخفى، وسرور الشكل بالشكل أمر غير مشكل.

ثمّ ينبغي أن تفعل مثل ذلك بمن تعلم أنّه يؤثره ويحبّه، مـن صـديق أو ولد أو تـابع أو حاشية، وتثني عليهم [٣] من غير إسراف يخرج بك إلى الملق الذي يمقتك عـليه، ويـظهر له منك تكلّف فيه. وإنّما يتمّ لك ذلك إذا توخّيت الصدق في كلّ ما تثني به عليه. والزم هـذه الطريقة حتّى لا يقع منك توانٍ فيها بوجه من الوجوه وفي حال من الأحوال؛ فإنّ ذلك يجلب المحبّة الخالصة، ويكسب الثقة التامّة، ويفيدك محبّة الغرباء ومن لا معرفة له بك [٤].

وكما أنّ الحَمام إذا ألف بيوتنا وأنس بمجالستنا وطاف بنا جلب أشكاله وأمثاله، فكذلك حال الإنسان إذا عرفنا، واختلط بنا اختلاط الراغب فينا الآنِس بنا، بل يزيد على الحيوان غير الناطق، بحسن الوصف وجميل الثناء ونشر المحاسن.

واعلم أنّ مشاركة الصديق في السـرّاء ـ إذا كـنت فـيها ـ وإن كـانت واجـبة عـليك، حتّى لا تستأثر بها ولا تختصّ بشيء منها، فإنّ مشـاركته فـي الضـرّاء إذا لحـقته أوجب، وموقعها عنده أعظم. فانظر عند ذلك، إن أصابته نكبة أو لحقته مصيبة أو عثر به الدهر، كيف تكون مواساتك له بنفسك ومالك؟ وكيف يظهر له تفقّدك ومراعـاتك؟ ولا تـنتظرنّ بـه أن يسألك تصريحاً أو تعريضاً، بل اطّلع على قلبه، واسبق إلى ما فـي نـفسه [٥]، وشـاركه فـي

---

١. في «ع، م، ط»: «هشاشتك» بدل «بشاشتك».

٢. كذا في النسخ، والصواب: «الاحتفاء» أو «الحفاوة»، وهو المبالغة في الإكرام. لسـان العـرب، ج ١٤، ص ١٨٧، «حفا».

٣. في «ع، ط، ك، ب»: «عليه وعليهم».

٤. في «ك، ب، ع، م، ط»: «لك به» بدل «له بك».

٥. في «ف»: «واستبق ما في نفسه»، وفي «د، أ»: «واسبق إلى نفسه» بدل «ما في نفسه».

مضض[1] ما لحقه ليخفّ عنه. وإن بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمس إخوانك فيها، من غير امتنان ولا تطاول، وإن رأيت من بعضهم نبوّاً[2] عنك أو نقصاناً ممّا عهدته فداخله زيادة مداخلة، واختلط به واجتذبه إليك، فإنّك إن أنفت من ذلك، أو تداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم، انتقض حبل المودّة وانتكثت قوّته، ومع ذلك فلست تأمن أن تزول عنك، فتستحي منهم، وتضطرّ إلى قطيعتهم حتّى لا تنظر إليهم.

ثمّ حافظ على هذه الشرائط بالمداومة عليها؛ لتبقى المودّة على حالة واحدة. وليس هذا الشرط خاصّاً بالمودّة، بل هو مُطَّرد في كلّ ما يخصّك، أعني أنّ مركوبك وملبوسك ومنزلك متى لم تراعها مراعاةً متّصلةً فسدت وانتقضت. فإذا كانت صورة[3] حائطك وسطوحك كذلك، ومتى غفلت أو توانيت لم تأمن تقوُّضه وتهدُّمه، فكيف ترى أن تجفو من ترجوه في كلّ خير، وتنتظر مشاركته في السرّاء والضرّاء؟! ومع ذلك فإنّ ضرر تلك يختصّ بمنفعة واحدة، فأمّا صديقك فوجوه الضرر الذي يدخل عليك بجفائه وانتقاض مودّته كثيرة عظيمة. وذلك أن ينقلب عدوّاً، وتتحوّل منافعه مضارّاً، فلا تأمن غوائله وعداوته مع عدمك[4] الرغائب والمنافع به، وينقطع رجاؤك فيما لا تجد له خلفاً، ولا تستفيد عنه بدلاً، ولا يسدّ مسدّه شيء. وإذا راعيت شروطه وحفظت حقوقه ثمّ لزمتها بالمداومة، أمنت جميع ذلك.

ثمّ احذر المراء معه خاصّةً وإن كان واجباً أن تحذره مع كلّ أحد؛ فإنّ مماراة الصديق تقتلع المودّة من أصلها؛ لأنّها سبب الاختلاف، والاختلاف سبب التباين، والتباين سبب كلّ شرّ، وهو الذي هربنا منه إلى ضدّه، وقبّحنا أثره، واخترنا عليه الأُلفة التي طلبناها وأثنينا

---

١. المَضَضُ: وَجَعُ المُصيبة، وهو الحُرْقَةُ والألم من شدّة الحُزن. لسان العرب، ج ٧، ص ٢٣٣، «مضض».

٢. أي جفاءً وتباعداً. لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٠٢، «نبأ».

٣. كذا في النسخ، والمراد: «حالة».

٤. كذا في النسخ، والمراد: «فقدك».

عليها، وقلنا: إنّ اللّه (عزّ وجلّ) دعا إليها بالشريعة القويمة. وأنّي لأعرف من يؤثر المراء، ويزعم أنّه يقدح خاطره ويشحذ ذهنه ويثير شكوكه، فهو يتعمّد في المحافل التي تجمع رؤساء أهل النظر ومتعاطي العلوم مماراة صديقه، ويخرج في كلامه معه إلى ألفاظ جهّال العامّة وسقّاطهم، ليزيد في خجل صديقه، وليظهر للحاضرين انقطاعه وتبلّجه[١]. وليس يفعل ذلك عند خلوته به ومذاكرته له، وإنّما يفعله حيث يظنّ به أنّه أدقّ نظراً وأحضر حجّةً وأغزر علماً وأحدّ قريحةً. فما كنت أشبهه إلّا بأهل البغي وجبابرة أصحاب الأموال، والمتشبّهين بهم من أهل البذخ، فإنّ هؤلاء يستحقر بعضهم بعضاً، ولا يزال يصغّر بصاحبه ويزري على مروءته، ويتطلّب عيوبه ويتتبّع عثراته، ويبالغ كلّ واحد فيما يقدر عليه من مساءة صاحبه، حتّى تتأدّى بهم[٢] الحال إلى العداوة التامّة، التي يكون معها السعاية وإزالة النعمة، و تجاوز ذلك إلى سفك الدم، وأنواع الشرور، فكيف يثبت مع المراء محبّة أو يرجى بها أُلفة؟!

ثمّ احذر في صديقك ـ إن كنت متحقّقاً بعلم أو متحلّياً بأدب ـ أن تبخل عليه بذلك الفنّ، أو يرى فيك أنّك تحبّ الاستبداد دونه والاستئثار عليه؛ فإنّ أهل العلم لا يرى بعضهم في بعض ما يراه أهل الدنيا بينهم. وذلك أنّ متاع الدنيا قليل، فإذا تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعض، ونقص حظّ كلّ واحد من حظّ الآخر.

فأمّا العلم فإنّه بالضدّ، وليس ينقص أحداً ما يأخذه غيره منه، بل يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة، ويزيد على الإنفاق وكثرة الخرج، فإذا بخل صاحب علم بعلمه فإنّما ذلك لأحوالٍ فيه كلّها قبيحة.

وهي أنّه إمّا أن يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف أن يفنى ما عنده، أو يرد عليه ما لا يعرفه فيزول تسوُّقه عند الجهّال.

---

١. تَبَلَّجَ = بَلَجَ: يقال: بلج الحقّ. و ـ الباب ـ بلجاً: فتحه. المعجم الوسيط، ص ٦٨، «بلج».

٢. كذا في النسخ، والصواب: «تؤدّي بهم».

وإمّا أن يكون مكتسباً به فهو يخشى أن يضيق مكسبه وينقص حظّه منه.

وإمّا أن يكون حسوداً، فالحسود بعيد من كلّ فضيلة، لا يودُّ أحداً ولا يودُّه أحد.

وإنّي لأعرف من لا يرضى بأن يبخل بعلم نفسه حتّى يبخل بعلم غيره، ويكثر عتبه وتسخّطه على من يفيد غيره من التلامذة المستحقّين لفائدة العلم، وما أكثر ما يتوصّل إلى أخذ الكتب المؤلّفة من أصحابها ويمنعهم[1] منها. وهذا خُلق لا تبقى معه مودّةٌ، بل يكسب[2] صاحبه عداوات لا يحتسبها، ويحسم أطماع أصدقائه من صداقته.

ثمّ احذر أن تَنْبَسِط[3] أصحابك ومن يخلو بك من أتباعك، أو تحتمل أحداً منهم على ذكر شيء من أسباب[4] صديقك بغير الجميل، فضلاً عن ذكره في نفسه، ولا ترخِّص في [ذكر][5] عيب شيء يتّصل به فضلاً عن عيبه، ولا يطمعنّ في ذلك أحد من أسبابك[6] والمتّصلين بك، جدّاً ولا هزلاً. وكيف تحتمل ذلك فيه وأنت عينه وقلبه وخليفته على الناس كلّهم، بل أنت هو؟! فإنّه إن بلغه شيء ممّا حذّرتك منه لم يشكّ أنّ ذلك كان عن رأيك وهواك، فانقلب عدوّاً ونفر عنك نفور الضدّ. فإن عرفت أنت منه عيباً فوافقه عليه موافقةً لطيفةً ليس فيها غلظة؛ فإنّ الطبيب الرفيق ربما بلغ بالدواء اللطيف ما يبلغه غيره بالشقّ والقطع والكيّ، بل ربما توصّل بالغذاء إلى الشفاء، واكتفى به عن المعالجة بالدواء. ولست أحبّ أن تغضي عمّا تعرفه في صديقك، وأن تترك موافقته عليه بهذا الضرب من الموافقة، فإنّ ذلك خيانة منك، ومسامحة فيما يعود ضرره عليه. وليس من حقّ الصديق

---

١. في «د، أ، ب، ع، ط»: «ثمّ يمنعهم» بدل «ويمنعهم».

٢. في «د، أ»: «يجلب إلى» بدل «بل يكسب».

٣. كما في «د، أ، ع»، وفي سائر النسخ «تبسط».

٤. كما في «ك، ص، ع» وفي سائر النسخ: «أسبابك».

٥. أضفناها لمقتضى السياق.

٦. كذا في «ع»، وفي سائر النسخ: «أصحابك». ولعلّه أراد بذلك: مَنْ يَمُتُّ إليه بسبب، كالزوجة وأقاربها: أو لعلّها: «أصحاب».

أن يُغَرَّ [١] ويبذل لعيون الأضداد حتّى يعيبوه ويثلبوه.

ثمّ احذر النميمة وسماعها، وذلك أنّ الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النصحاء، فيوهمونهم النصيحة، وينقلون إليهم في عرض الأحاديث اللذيذة أخبار أصدقائهم محرّفةً مموّهةً، حتّى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق صرّحوا لهم بما يفسد مودّاتهم، ويشوّه وجوه صداقاتهم، إلى أن يبغض بعضهم بعضاً ويتقاطعوا.

وللقدماء في هذا المعنى كتب مؤلّفة يحذّرون فيها من النميمة، ويشبّهون صورة النمّام بمن يحكّ بأظافيره أُصول البنيان القويّة حتّى يؤثّر فيها، ثمّ لا يزال يزيد ويمعن حتّى يدخل فيها المعول فيقلعه من أصله، ويضربون له الأمثال الكثيرة الشبيهة بحديث الثور مع الأسد في كتاب كليلة ودمنة [٢].

ونحن نكتفي بهذا القدر من الإيماء؛ لئلّا نخرج عن رسم كتابنا، وعمّا بنينا عليه مذهبنا من الإيجاز مع الشرح. ولست أترك ـ مع الإيجاز والاختصار ـ تعظيم هذا الباب وتكريره عليك؛ لتعلم أنّ القدماء إنّما ألّفوا فيه الكتب، وضربوا له الأمثال، وأكثروا فيه من الوصايا؛ لما رأوه من النفع العظيم عند السامعين من الأخيار، ولما خافوا من الضرر الكثير على من يستهين به من الأغمار.

ولتعلم أنّ المثل المضروب في السباع القويّة إذا دخل بينها الثعلب الخدّاع [٣] على ضعفه، فأهلكها ودمّر عليها، وفي الملوك الحُصَفاء [٤] يدخل بينهم أهل النميمة في صورة المتنصّحين، حتّى يُفسدوا نيّاتهم على وزرائهم المبالغين في نصيحتهم، المجتهدين في تثبيت ملكهم، إلى أن يتغيّظوا عليهم ويصرفوا عيونهم عنهم، ويصيروا من محبّتهم، وإيثارهم

---

١. كذا في النسخ، يقال: غرّ فلاناً: أصاب غرّته ونال منه ما أراد. راجع المعجم الوسيط، ص ٦٤٨، «غرّ».

٢. كليلة ودمنه، باب الأسد والثور، ص ٥٧ ـ ١١٥.

٣. في «ح»: «الروّاغ» بدل «الخدّاع».

٤. حَصُف ـ بالضمّ ـ حصافة: إذا كان جيّد الرأي محكم العقل. لسان العرب، ج ٩، ص ٤٨، «حصف».

إيّاهم على أولادهم، إلى أن لا يملأوا [١] عيونهم منهم، وإلى أن يبطشوا بهم قتلاً وتعذيباً، وهم غير مذنبين ولا مجترمين، ولا مستحقّين إلّا الكرامة والإحسان، إذا بلغ بهم من الإضرار والإفساد ما بلغه من هؤلاء، فكم بالحريّ أن يبلغ منّا ـ إذا لم نحذره ـ في أصدقائنا الذين اخترناهم [٢] على الأيّام، وادّخرناهم للشدائد، وأحللناهم محلّ أرواحنا، وزدناهم تفضيلاً وإكراماً؟!

[الفضائل الخُلقيّة لا تتمّ إلّا بالاجتماع]

ويتبيّن لك من جميع ما قدّمناه أنّ الصداقة وأصناف المحبّات التي تتمّ بها سعادة الإنسان من حيث هو مدني بالطبع، إنّما اختلفت ودخل فيها ضروب الفساد وزال عنها معنى التأحّد، وعرض لها الانتشار حتّى احتجنا إلى حفظها والتعب الكثير بنظمها، لأجل النقصانات الكثيرة التي فينا، وحاجتنا إلى تماماتها، مع الحوادث التي تعرض لنا من الكون والفساد؛ فإنّ الفضائل الخُلقيّة إنّما وضعت من أجل المعاملات والمعاشرات التي لا يتمّ الوجود الإنساني إلّا بها.

وذلك أنّ العدل إنّما احتيج إليه لتصحيح المعاملات، وليزول به معنى الجور الذي هو رذيلة المتعاملين. وإنّما وضعت العفّة فضيلةً لأجل اللذّات الرديئة التي تجني الجنايات العظيمة على النفس والبدن. وكذلك الشجاعة وضعت فضيلةً من أجل الأُمور الهائلة التي يجب أن يقدم الإنسان عليها في بعض الأوقات ولا يهرب منها. وعلى هذا جميع الأخلاق المرضيّة التي وصفناها، وحضضنا على اقتنائها.

وأيضاً فإنّ جميع هذه الفضائل تحتاج إلى أسباب خارجة عنّا، وإلى أفعال كثيرة الفنون،

---

١. كما في «أ، د، ك، ع». ومَلأَ عينيه من الشيء، أي نظر إليه بملء عينيه، وهو دليلُ على الإقبال على الشيء، وبعكسه يدلّ على الإعراض عنه. وفي سائر النسخ: «يملّوا».

٢. في «ف، ب، ع، م، ط»: «اختبرناهم» بدل «اخترناهم».

أعني أنّ الحرّ يحتاج إلى أسباب خارجة من الأموال، وإلى اكتسابها من وجوهها؛ ليمكنه أن يفعل بها فعل الأحرار. والعادل يحتاج إلى مثل ذلك؛ ليجازي من عاشره بجميل، ويكافئ من عامله بإحسان. وجميعها لا تقوم إلّا بالأبدان والأنفس. وما هو خارج عنهما، على حسب تقسيمنا السعادات فيما مضى[١]، وكلّما كانت الحاجات أكثر احتيج فيها إلى الموادّ الخارجة عنّا أكثر.

فهذه حال السعادة الإنسانيّة التي لا تتمّ إلّا بالأفعال البدنيّة والأحوال المدنيّة، وبالأعوان الصالحين والأصدقاء المخلصين، وهي كما ترى كثيرة، والتعب بها عظيم، ومن قصّر فيها قَصُرَت به السعادة الخاصّة به؛ ولذلك صار الكسل ومحبّة الراحة من أعظم الرذائل؛ لأنّهما يحولان بين المرء وبين جميع الخيرات والفضائل، ويسلخان الإنسان من الإنسانيّة.

ولذلك ذممنا المتوسّمين بالزهد إذا تفرّدوا عن الناس، وسكنوا الجبال والمغارات، واختاروا التوحّش الذي هو ضدّ التمدّن؛ لأنّهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخُلقيّة التي عددناها كلّها. وكيف يعفّ ويعدل ويسخو ويشجع مَنْ فارق الناس وتفرّد عنهم، وعدم الفضائل الخُلقيّة؟! وهل هو إلّا بمنزلة الجماد أو الميّت؟!

[الفضائل الإنسانيّة والفضيلة الإلهيّة]

فأمّا محبّة الحكمة، والانصراف إلى التصوّر العقلي واستعمال الآراء الإلهيّة، فإنّها خاصّة بالجزء الإلهي من الإنسان[٢]، وليس يعرض لها شيء من الآفات التي تعرض للمحبّات الأُخر الخلقيّة، ولا يلحقها ضرب من ضروب الفساد؛ ولذلك قلنا إنّها لا تقبل النميمة، ولا نوعاً من أنواع الشرور؛ لأنّها الخير الأوّل المحض، وسببها ذلك الخير الأوّل الذي لا تشوبه

---

١. راجع المقالة الثالثة: أقسام السعادات.

٢. في «د، أ»: «الناس».

مادّة[١]، ولا تلحقه الشرور التي في الموادّ. ومادام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانيّة فإنّها تعوقه عن هذا الخير الأوّل وهذه السعادة الإلهيّة، ولكن ليس يتمّ له هذا إلّا بتلك.

ومن حصّل تلك الفضائل في نفسه ثمّ اشتغل عنها بالفضيلة الإلهيّة فقد اشتغل بذاته حقّاً، ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها، ومن مجاهدات النفس وقواها، وصار مع الأرواح الطيّبة، واختلط بالملائكة المقرّبين، فإذا انتقل من وجوده الأوّل إلى وجوده الثاني حصّل في[٢] النعيم الأبدي والسرور الإلهي السرمدي.

وقد أطلق أرسطوطاليس جميع هذه الألفاظ، وقال[٣]:

> إنّ السعادة التامّة الخالصة هي للّه (عزّ وجلّ)، ثمّ للملائكة والمتألّهين. ـ ثمّ قال: ـ ولا ينبغي أن نضيف إلى الملائكة تلك الفضائل التي عددناها في سعادات الإنسان؛ فإنّهم لا يتعاملون، ولا يكون عند أحد منهم وديعة فيحتاج إلى ردّها، ولا لأحد منهم تجارة فيحتاج إلى العدالة، ولا يفزعه شيء فيحتاج إلى النجدة، ولا له نفقات فيحتاج إلى الذهب والفضّة، ولا له شهوات فيحتاج إلى ضبط النفس وإلى فضيلة العفّة، ولا هو مركّب من الأُسطقسّات[٤] الأربعة التي تتحلّل من أضدادها فيحتاج إلى الغذاء. فإذن، هؤلاء الأبرار المطهّرون من خلق اللّه (عزّ وجلّ) غير محتاجين إلى الفضائل الإنسيّة.

واللّه (تقدّس وتعالى) أجلّ وأعلى من ملائكته، فيجب أن ننزّهه عن جميع ما ذكرناه من فضائل الإنسان، وإنّما نذكره بالخير البسيط الذي يشبهه، وننسب إليه الأُمور العقليّة التي

---

١. في «ك، ص، ب»: «لا يشوبه شيء من الموادّ» بدل «لا تشوبه مادّة».

٢. كذا في النسخ، والصواب أنّ «في» زائدة؛ أو يقال: «صارَ في...».

٣. من هنا إلى آخر المقالة الخامسة نجد كثيراً من آراء أرسطوطاليس من الأبواب السابع و الثامن من نيقوماخيا.

٤. كذا في «أ، ح»، وفي النسخ الأُخرى: «الاستقصّات»، كلمة يونانيّة الأصل معرّبة، أو الأسطقس أو العنصر.

تليق به. فبالحقّ الواجب الذي لا مرية فيه لا يحبّه إلّا السعيد الخيِّر من الناس، الذي يعرف السعادة والخير بالحقيقة؛ فلذلك يتقرّب إليه بجهده، ويطلب مرضاته بقدر طاقته، ويـتقبّل أوامره بنحو استطاعته. ومن أحبَّ اللّه تعالى هذه المحبّة وتقرّب إليه هذا التقرّب وأطاعه هذه الطاعة أحبّه اللّه وقرّبه وأرضاه، واستحقّ خلّته التي أطلقتها الشريعة على بعض البشر، حيث[1] قيل: إبراهيم خليل اللّه، ومحمّد حبيب اللّه (عليهما السلام).

وأمّا أرسطوطاليس فإنّه أطلق بعد ذلك، ما لعلّه غير مطلق في لغتنا، وذلك أنّه قال: من أحبّه اللّه تعاهده كما يتعاهد الأصدقاء بعضهم بعضاً، وأحسن إليه[2]؛ ولذلك يظنّ بالحكيم اللذّات العجيبة وضروب الفرح الغريبة، ويرى من تحقّق بالحكمة أنّها ملذّة غـاية الإلذاذ، فلا يلتفت إلى غيرها ولا يعرج على سواها.

وإذاكان الأمر على ما وصفنا فالحكيم السعيد التامّ الحكمة والسعادة هو اللّه (عزّ وجلّ)، وليس يحبّه إلّا السعيد الحكيم بالحقيقة؛ لأنّ الشبيه إنّما يُسرُّ بشبيهه فقط؛ ولذلك صارت هذه السعادة أرفع وأعلى من تلك السعادة التي ذكرناها. وهي غير مـنسوبة إلى الإنســان؛ لأنّها منزَّهة[3] من الحياة الطبيعيّة، مبرّاة من القوى النفسانيّة، مباينة لجميعها غاية المباينة، وإنّما هي موهبة إلهيّة يهَبها الباري (جَلَّتْ عظمته)لمن اصطفاه من عباده، ثمّ لمن التمسها منه وسعى لها سعيها، ورغب فيها، ولزمها مدّة حياته، واحتمل المشقّة والتعب؛ فإنّ من لم يصبر على إدامة التعب اشتاق إلى اللعب، وذلك أنّ اللعب يشبه الراحة، والراحة ليست من تمام السعادة ولا من أسبابها، وإنّما يميل إلى الراحات البـدنيّة مـن كـان طـبيعيّ الشكـل بهيميّ النجار[4]، كالعبيد والصبيان والبهائم. وليس أحد ينسب الحيوان غـير النـاطق، ولا

---

١. في «ع، م، ط»: «حتّى» بدل «حيث».

٢. في «ك، ص» إضافة: «الإحسان الذي يليق به وبكرمه».

٣. كما في «ف، ص»، وفي «د»: «مهدّية»، وفي سائر النسخ: «مهذّبة».

٤. النِجارُ: هو الأصلُ والطَبْع واللون. لسان العرب، ج ٥، ص ١٩٣، «نجر»

الصبيان والعبيد إلى السعادة، إلّا من كان مناسباً لهم. فأمّا العاقل الفاضل فإنّه يطلب بهمّته أعلى المراتب.

وأرسطوطاليس يقول:

ليس ينبغي أن تكون همم الإنسان إنسيّة وإن كان إنساناً، ولا يرضى بهمم الحيوان الميِّت وإن كان هو أيضاً ميّتاً، بل يقصد بجميع قواه أن يحيا حياةً إلهيّةً؛ فإنّ الإنسان وإن كان صغير الجثّة، فإنّه عظيم بالحكمة، شريف بالعقل، والعقل يفوق جميع الخلائق؛ لأنّه الجوهر الرئيس المستولي على هذا الكلّ، بأمر مبدعه (تعالى جَدُّه).

وقد قلنا فيما تقدّم[١]: إنّ الإنسان مادام في هذا العالم، فإنّه محتاج إلى حسن الحال الخارجة عنه[٢]، ولكن لا ينبغي أن ينصرف إلى طلب ذلك بقوّته كلّها، ولا يطلب الاستكثار منه. فقد يصل إلى الفضيلة من ليس بكثير المال ولا ظاهر اليسار؛ فإنّ الفقير من المال والأملاك قد يفعل الأفعال الكريمة؛ ولذلك قال الحكماء:

إنّ السعداء هم الذين رزقوا القصد من الخيرات الخارجة عنهم، وفعلوا الأفعال التي تقتضيها الفضيلة وإن كانت قنيتهم[٣] قليلة.

[مراتب الناس في الفضيلة والسعادة]

فهذا كلام الحكيم في هذه المرتبة التي وعدناك الكلام فيها، وهو يقول بعد ذلك:

ليس في معرفة الفضائل كفاية، بل الكفاية في العمل بها واستعمالها. ومن الناس من ينهض إلى الفضائل وينقاد للموعظة، ويرغب في الخير، وهؤلاء قليلون، وهم الذين يمتنعون من جميع الرداءات والشرور، وذلك للغريزة الجيّدة والطبع الفائق. ومنهم من

---

١. راجع المقالة الثالثة، مبحث «رأي مسكويه في السعادة».

٢. كذا في «ح»، وفي سائر النسخ «منه».

٣. في «د، أ»: «فيهم» بدل «قنيتهم».

ينقاد إلى الخيرات، حتّى يمتنع من الرداءات والشرور بالوعيد والفزع والإنذارات من العذاب، فيهرب من الجحيم والهاوية وما أُعِدَّ فيها من الآلام.

ولذلك حكمنا أنّ بعض الناس أخيار بالطبع، وبعضهم أخيار بالشرع وبالتعلّم، فالشريعة تجري لهؤلاء مجرى الماء للغصّان الذي يسيغ به غصّته، فمن لا ينقاد لها فهو كالشَرِق بالماء، لا يوجد له ما يسيغ به غصّته [١]، وهو الهالك الذي لا حيلة فيه ولا طمع في إصلاحه وبرئه؛ ولهذه العلّة قلنا: إنّ من كان بالطبع خيّراً فاضلاً فذلك لمحبّة اللّه إيّاه، وليس أمره إلينا، ولا نحن كنّا سببه بل اللّه (عزّ وجلّ). ومثل هذا هو الذي يقول فيه أرسطوطاليس: إنّ عناية اللّه به أكثر.

فيحصل ممّا قدّمناه أنّ أصناف السعداء من الناس أربعة [٢]، وهم موجودون بالتصفّح والحسّ، وذلك أنّا نجد من الناس من هو خيِّر فاضل من مبدأ كونه، تُرى فيه النجابة طفلاً، ويُتفرّس فيه الفلاح ناشئاً بأن يكون حييّاً كريم الخِيْم [٣]، يؤثر مجالسة الأخيار ومؤانسة الفضلاء، وينفر من أضدادهم، وليس يكون كذلك إلّا بعناية تلحقه من أوّل مولده، كما قلنا. ونجد أيضاً من لا يكون بهذه الصفة من مبدأ كونه، بل يكون كسائر الصبيان، إلّا أنّه يسعى ويجتهد، ويطلب الحقّ إذا رأى اختلاف الناس فيه، ولا يزال كذلك حتّى يبلغ مرتبة الحكماء، أعني أن يصير علمه صحيحاً وعمله صواباً، وليس يبلغ هذه الدرجة إلّا بالتفلسف، واطّراح العصبيّات وسائر ما حذّرنا منه. ونجد أيضاً من يؤخذ بهذه السيرة أخذاً على إكراه، إمّا بالتأديب الشرعي وإمّا بالتعليم الحكمي.

ومعلوم أنّ المطلوب هو القسم الثاني، إذ كانت الأقسام الباقية هي من خارج [٤]،

---

١. في «د، أ»: «ولا يشرب الماء ولا يجد ما يسيغ به غصّته» بدل «كالشَرِق بالماء ...».

٢. في «م»: «ثلاثة»، وهو الموافق لمعنى ما بعده.

٣. الخِيْمُ: الخُلُق والطبيعة والسجيّة، وفي «ك، ص»: «الطبع» بدل «الخيم».

٤. أراد بذلك أنّها خارج عن موضوع البحث.

ولا يمكن أن تطلب، أعني أنّ من يتّفق له في أصل مولده السعادة، ومن يُكره عليها، ليس من أقسام الطالب المجتهد. وتبيّن أيضاً مقام المجتهد، ومنزلته من السعادة التامّة الحقيقيّة، وأنّه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المتقرّب إلى اللّه (عزّ وجلّ)، المحبّ المطيع، المستحقّ خلّته ومحبّته، كما تقدّم[١] وصفه.

تمّت المقالة الخامسة[٢]

---

١. راجع رأي أرسطو في السعادة التامّة في ص ٢٣٧.

٢. في «ص» إضافة: «من كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق».



المقالة السادسة[1]

[صحّة النفس: حفظها، وردّها]

نذكر في هذه المقالة (بعون اللّه وتأييده) شفاء الأمراض التي تلحق نفس الإنسان وعلاجاتها، ونذكر الأسباب والعلل التي تولّدها وتحدث منها؛ فإنّ حذّاق أطبّاء الأبدان لا يقدمون على علاج مرض جسماني إلّا بعد أن يعرفوه، ويعرفوا السبب والعلّة فيه، ثمّ يرومون مقابلته بأضداده من العلاجات، ويبتدئون من الحمية والأدوية اللطيفة إلى أن ينتهوا في بعضها إلى استعمال الأغذية الكريهة والأدوية البشعة، وفي بعضها إلى القطع بالحديد والكيّ بالنار.

ولمّا كانت النفس قوّةً إلهيّة غير جسمانيّة، وكانت مع ذلك مستعملةً لمزاج خاصّ، ومربوطة به رباطاً طبيعيّاً إلهيّاً، لا يفارق أحدهما صاحبه إلّا بمشيئة الخالق (عزّ وجلّ)، وجب أن تعلم أنّ أحدهما متعلّق بصاحبه متغيّر بتغيّره، فيصحّ بصحّته، ويمرض بمرضه. ونحن نرى ذلك مشاهدةً وعياناً بما يظهر لنا من أفعالهما؛ وذلك أنّا كما نرى المريض من جهة بدنه ـ لا سيّما إن كان سبب مرضه أحد الجزءين الشريفين، أعني الدماغ والقلب ـ يتغيّر عقله وتمرض نفسه، حتّى ينكر ذهنه وفكره وتخيّله، وسائر قوى نفسه الشريفة،

---

١. في «ف» إضافة: «من كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق».

ويحسّ هو أيضاً من نفسه بذلك، كذلك أيضاً نرى المريض من جهة نفسه، إمّا بالغضب وإمّا بالحزن، وإمّا بالعشق، وإمّا بالشهوات الهائجة به، تتغيّر صورة بدنه حتّى يضطرب ويرتعد ويصفرّ ويحمرّ ويهزل ويسمن، ويلحقها ضروب التغيّر [١] المشاهدة بالحسّ.

فيجب لذلك أن نتفقّد مبدأ أمراض نفوسنا، فإن كان مبدؤها من ذاتها، كالفكر في الأشياء الرديئة وإجالة الرأي فيها، وكاستشعار الحزن [٢] والخوف من الأُمور العارضة أو المترقّبة والشهوات الهائجة، قصدنا علاجها بما يخصّها.

وإن كان مبدؤها من المزاج أو من الحواسّ، كالخور الذي مبدؤه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهة، وكالعشق الذي مبدؤه النظر مع الفراغ والبطالة، قصدنا أيضاً علاجه بما يخصّ هذه [الأشياء] [٣].

وأيضاً، لمّا كان طبّ الأبدان ينقسم ـ بالقسمة الأُولى ـ قسمين: أحدهما حفظ صحّتها إذا كانت حاضرةً، والآخر ردّها إليها إذا كانت غائبةً، وجب أن ينقسم طبّ النفوس هذه القسمة بعينها؛ فنردّها إذا كانت غائبةً، ونتقدّم في حفظ صحّتها إذا كانت حاضرةً. فنقول:

[أ]: إذا كانت النفس خيّرةً فاضلةً تحبّ نيل الفضائل، وتحرص على إصابتها، وتشتاق إلى العلوم الحقيقيّة والمعارف الصحيحة، فيجب على صاحبها أن يعاشر من يجانسه ويطلب من يشاكله، ولا يأنس بغيرهم ولا يجالس سواهم، ويحذر كلّ الحذر من معاشرة أهل الشرّ والنقص، من المُجّان، والمجاهرين بإصابة اللذّات القبيحة وركوب الفواحش، والمفتخرين بها، المنهمكين [٤] فيها، ولا يُصغي إلى أخبارهم مستطيباً، ولا يروي أشعارهم مستحسناً،

---

١. في «ب، ع، م، ط»: «التغاير» بدل «التغيّر».

٢. كذا في «ح، ع، م، ط»، وفي سائر النسخ: «الخوف» بدل «الحزن».

٣. أضفناها لمقتضى السياق.

٤. في «ص، ب، ع»: «المتهتّكين» بدل «المنهمكين».

ولا يحضر مجالسهم مبتهجاً؛ وذلك أنّ حضور مجلس واحد من مجالسهم، وسماع خبر واحد من أخبارهم، ورواية بيت واحد من أشعارهم، يعلّق من وضره[١] ووسخه بالنفس ما لا يغسل عنها إلّا بالزمان الطويل والعلاجات الصعبة، وربما كان سبباً لفساد الفاضل المحتنك وغواية العالم المستبصر، حتّى يصير فتنةً لهما، فضلاً عن الحدث الناشئ والمتعلّم المسترشد؛ والعلّة في ذلك أنّ محبّة اللذّات البدنيّة والراحات الجسميّة طبيعة للإنسان، لأجل النقائص التي فيه، فنحن بالجبلّة الأُولى والفطرة السابقة إلينا نميل إليها ونحرص عليها، وإنّما نَزِمّ أنفسنا عنها بزمام العقل، حتّى نقف عند ما يرسم لنا، ونقتصر على المقدار الضروري منها.

وإنّما استثنيت في أوّل هذا الكلام ما استثنيت وشرطت ما شرطت؛ لأنّ معاشرة الأصدقاء الذين ذكرت أحوالهم في المقالة المتقدّمة، وحكمت بتمام السعادة معهم وبهم لا تتمّ إلّا بالمؤانسة والمداخلة، ولا بدّ في ذلك من المزاح المستعذب والحديث المستطاب والمفاكهة المحبوبة، وإصابة اللذّة التي تطلقها الشريعة ويقدّرها العقل، حتّى لا تتجاوزها إلى الإسراف فيها، ولا نقصِّر عنها تهاوناً بها. وذلك أنّ الخروج إلى أحد الطرفين، إن كان إلى جانب الزيادة، سمّي مجوناً وفسقاً وخلاعةً وما أشبهها من أسماء الذمّ، وإن كان إلى جانب النقصان سمّي فدامةً[٢] وعبوساً وشكاسةً، وما أشبهها من أسماء الذمّ أيضاً. والمتوسّط بينهما هو الظريف الذي يوصف بالهشاشة والطلاقة وحسن العشرة. ويعرض من الصعوبة في وجود هذا الوسط ما يعرض في سائر الفضائل الخُلقيّة.

[ب] : وممّا يؤخذ به مَن يحفظ صحّة نفسه، أن يلتزم وظيفةً من الجزء النظري والجزء العملي، لا يسوَّغ له الإخلال بها البتّة؛ لتجري للنفس مجرى الرياضة التي تُلتَزَمُ في حفظ

---

١. الوَضَر: وسخ الدسم واللبن وغسالة السقاء والقصعة ونحوها. كتاب العين، ج ٧، ص ٥٥، «وضر».

٢. فَدامة: من الفَدْم، وهو العَيِيُّ من الناس. لسان العرب، ج ١٢، ص ٤٥٠، «فدم».

صحّة البدن؛ فإنّ الأطبّاء يعظّمون أمر الرياضة في حفظ صحّة النفس؛ وذلك أنّ النفس متى تعطّلت من النظر، وعدمت الفكر والغوص على المعاني تبلّدت وتبلّهت، وانقطعت عنها مادّة كلّ خير. وإذا ألفت الكسل وتبرّمت [١] بالرويّة واختارت العطلة، قرب هلاكها؛ لأنّ في عطلتها هذه انسلاخاً [٢] من صورتها الخاصّة بها، ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخلق (نعوذ باللّه منه).

وإذا تعوّد الحدث الناشئ من مبدأ كونه الارتياض بالأُمور الفكريّة، ولازم التعاليم الأربعة [٣] ألف الصدق، واحتمل ثقل الرويّة والنظر، وأنس بالحقّ، ونبأ طبعه عن الباطل وسمعه عن الكذب، فإذا بلغ أشدّه وانتقل إلى مطالعة الحكمة استمرّ طبعه فيها، وتشرَّب ما يستودع منها، ولم يرد عليه أمر غريب، ولا يحتاج إلى كثير تعب في فهم غوامضها واستخراج دفائنها، فيصل إلى سعادته ـ التي ذكرناها ـ سريعاً. وإن كان حافظ هذه الصحّة قد توحّد [٤] في العلم وبرع فلا يحملنَّه العجب بما عنده على ترك الازدياد، فإنّ العلم لا نهاية له ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [٥].

ولا يتكاسلنَّ عن معاودة ما علمه وأتقنه على سبيل الدرس له، فإنّ النسيان آفة العلم، وليتذكّر قول الحسن البصري ﷺ: اقدَعوا هذه النفوس فإنّها طُلَعةٌ، وحادثُوها فإنّها سريعةُ الدُثور [٦].

واعلم أنّ هذه الكلمات مع قلّة حروفها كثيرة الغناء [٧]، وهي مع ذلك فصيحة، قد استوفت شرط البلاغة.

---

١. البَرَمُ ـ بالتحريك ـ: مصدر بَرِمَ بالأمر، بَرَماً، إذا سَئِمَهُ ومَلَّهُ. لسان العرب، ج ١٢، ص ٤٣، «برم».
٢. في «ف، ص»: «انسلاخها»، وفي «ك»: «الانسلاخ».
٣. المراد منه: علم الأعداد، والهندسة، والنجوم والموسيقي.
٤. في «ص، ح»: «توجد»، وفي «ع» والنسخ الأُخرى: «توجّه» بدل «توحّد».
٥. يوسف (١٢): ٧٦.
٦. حلية الأولياء، ج ٢، ص ١٦٦ مع تفاوت.
٧. في «د، أ»: «المعاني» بدل «الغناء».

[ج] : وليعلم أيضاً حافظ هذه الصحّة على نفسه أنّه إنّما يحفظ عليها نعماً شريفةً موهوبةً لها، وكنوزاً عظيمةً مذخورةً فيها، وملابس فاخرةً مفرغةً عليها، وأنّ من كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له في ذاته لا يحتاج إلى تطلّبها من خارج، ولا بذل الأموال فيها لغيره، ولا تكلّف العناء والمؤن الثقال في تحصيلها. ثمّ أعرض عنها وأهمل أمرها حتّى انسلخ عنها وعري منها لملوم في فعله، مغبون في رأيه، غير رشيد ولا موفّق، لا سيّما وهو يرى طالبي النعم الخارجة[1] كيف يتجشّمون الأسفار البعيدة الخطرة، ويقطعون السبل المَخُوفة الوعرة، ويتعرّضون لضروب المكاره وأنواع التلف من السباع العادية وطبقات الأشرار الباغية، وهم يخيبون في أكثر الأحوال مع مقاساة هذه الأهوال؟!

وربما عرضت لهم الندامات المفرطة والحسرات المطبعة التي تقطع أنفاسهم، وتفصل أعضاءهم. فإن ظفروا بشيء من مطالبهم كان لا محالة زائلاً عن قرب، أو معرضاً للزوال وغير مطموع في بقائه؛ لأنّه من خارج[2]، وما كان خارجاً عنّا فهو غير ممتنع عمّا يطرقه من الحوادث التي لا تحصى كثرةً، وصاحبه ـ مع هذه الحال ـ شديد الوجل، دائم الإشفاق، مُتْعَب الجسم والنفس، يحفظ ما لا يجد إلى حفظه سبيلاً، ويحذر على ما لا يغني فيه الحذر فتيلاً.

وإن كان طالب هذه الأشياء الخارجة عنّا سلطاناً، أو صاحب سلطان تضاعفت عليه هذه المكاره أضعافاً كثيرةً بقدر ما يلابسه، وبحسب ما يقاسيه من الأضداد والحسّاد على البعد ومن القرب، وبكثرة ما يحتاج إليه من المؤن في استصلاح من يليه ويلي من يليه، ومداراة من يواليه ويعاديه. وهو في كلّ ذلك ملوم مستبطأ ومعتب مستقصر، يستزيده جميع أهله والمتّصلين به، ولا سبيل له إلى إرضاء واحد منهم فضلاً عن جميعهم، ولا يزال يبلغه عن أخصّ الناس به ـ من أولاده وحرمه، ومن يجري مجراهم من حاشيته وخوله ـ ما يملأه

---

١. كذا في النسخ، والصحيح: «الخارجيّة».

٢. أي من خارج ذواتهم.

غيظاً وحنقاً [١]، فهو غير آمن على نفسه من جهتهم، مع التحاسد الذي بينهم، من مكـايدة [٢] الأعداء إيّاهم ومواطأة الحسّاد لهم. وكلّما ازداد من الأعوان والأعـضاد زادوه فـي شـغل القلب، وجلبوا له من المكاره ما لم يكن عنده، فهو غنيّ عند النـاس وهـو أشـدّهم فـقراً، ومحسود وهو أكثرهم حسداً. وكيف لا يكون فقيراً وحدُّ الفقر هو كثرة الحـاجة؟! فأكـثر الناس حاجةً أشدّهم فقراً، كما أنّ أغنى الناس أقلّهم حاجةً.

ولذلك حكمنا حكماً صادقاً أنّ اللّه تعالى أغنى الأغنياء؛ لأنّه لا حاجة به إلى شيء من الأشياء، وحكمنا أيضاً أنّ أعظم الملوك هم أشدّ الناس فقراً، لكثرة حـاجته إلى الأشـياء. ولقد صدق أبوبكر (رضي اللّه عنه [٣]) في خطبته، حيث قال:

أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك.

ـ ثمّ وصفهم فقال: ـ إنّ الملك إذا ملك زهّده اللّه فيما في يده، ورغّبه فيما في يد غيره، وانتقصه شطر أجله، وأشرب قلبه الإشفاق، فهو يحسد على القليل ويتسخّط الكـثير، ويسأم الرخاء، وتنقطع عنه لذّة البهاء، لا يستعمل العـبرة، ولا يسكـن إلى الثـقة، فـهو كالدرهم القسيِّ والسراب الخادع، جذل الظاهر حزين الباطن، فإذا وجبت نفسه ونضب عمره وضحا ظلّه حاسبه اللّه (تعالى)، فأشدّ حسابه وأقلّ عـفوه، ألا إنّ المـلوك هـم المرحومون [٤]!

فهذه صفة الملك إذا تمكّن من ملكه، لا يغادر منه شيئاً، ولقد سمعت أعظمَ من شاهدتُ من الملوك [٥] يستعيدُ هذا الكلام، ثمّ يستعبر؛ لموافقته ما في قلبه، وصدقه عن حاله وصورته.

---

١. في «م، ط»: «حيفاً» بدل «حنقاً».

٢. كما في «ف، ص»، وفي سائر النسخ: «المكاتبة». والمُكايَدَةُ: المُعالجةُ من جهة الاحتيال والمكر. لسان العرب، ج ٣، ص ٣٨٣، «كيد».

٣. كذا في «ف، ص»، وفي «ك، أ» بإضافة: «الصدّيق»، وليس في «د، م» كلمة: «رضي اللّه عنه».

٤. راجع عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، ج ٢، ص ٢٥٢ فيه: «... ألا إنّ الفقراء هم المرحومون».

٥. مراده عضد الدولة الديلمي.

ولعلّ من يرى ظاهر الملوك من الأسرَّة والفرش والزينة والأثاث، ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محشودين[١]، بين أيديهم النجائب[٢] والمراكب والعبيد والخدم والحجّاب والحشم، يروعه ذلك، فيظنّ أنّهم مسرورون بما يراه لهم. لا، والذي خلقهم وكفانا شغلهم إنّهم لفي هذه الأحوال ذاهلون عمّا يراه البعيد لهم، مشغولون بالأفكار التي تعتورهم وتعتريهم فيما حكيناه من ضروراتهم! وقد جرّبنا ذلك في اليسير ممّا ملكناه، فدلّنا على الكثير ممّا وصفناه.

ولعلّ بعض من يصل إلى الملك والسلطان يلتذّ في مبدأ أمره مدّةً يسيرةً جدّاً، بمقدار ما يتمكّن منه ويفتح عينه فيه، ولكنّه بعد ذلك يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له، لا يلتذّه ولا يفكّر فيه، ويمدّ عينه إلى ما لا يملكه، فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنّى دنيا أُخرى، أو ترقّت همّته إلى البقاء الأبدي والملك الحقيقي، حتّى يتبرّم بجميع ما وصل إليه وبلغته قدرته، وذلك أنّ حفظ الدنيا صعب جدّاً؛ لما في طبيعتها من الانحلال والتلاشي، ولما يضطرّ الملك إليه من الأُمور التي وصفناها، والأموال الجمّة المصروفة إلى الجند المرتبطين والخدم المستوقفين، والذخائر والكنوز المعدّة للآفات والأحداث التي لا يؤمن طروقها. فهذه حال طلّاب النعم الخارجة عنّا.

فأمّا تلك النعم التي هي في ذواتنا فإنّها موجودة عندنا وفينا، وهي غير مفارقة لنا؛ لأنّها موهبة اللّه الخالق (عزّ وجلّ). وقد أمرنا باستثمارها والترقّي فيها، فإذا قبلنا أمره أثمرت لنا نعماً بعد نعم، ورقينا فيها[٣] درجةً فوق درجة، حتّى تؤدّينا إلى النعيم الأبدي الذي وصفناه فيما تقدّم، وهو الملك الحقيقي الذي لا يزول، والغبطة الأبديّة الصافية التي لا تحول. فمن أخسر صفقةً وأظهر سقطةً ممّن أضاع جواهر نفيسة باقية هي عنده وموجودة له، وطلب

---

١. أي مجموعين. وهو هكذا في «ك، ع، م، ط»، وفي النسخ الأُخرى: «محسودين».

٢. النجائب من الإبل: هي عتاقها التي يسابق عليها. كتاب العين، ج ٦، ص ١٥١، «نجب».

٣. في النسخ: «في» والصواب: ما أثبتناها.

أعراضاً[١] خسيسةً فانيةً ليست عنده، ولا موجودة له، فإن اتّفق أن يجدها لم تبق له ولم تترك عليه؛ وذلك أنّها تنقل عنه أو ينقل عنها لا محالة.

فلذلك قلنا[٢]: ينبغي لمن رزق الكفاية ووجد القصد من السعادة الخارجة [عنه][٣] أن لا يشتغل بفضول العيش؛ فإنّها بلا نهاية، ومن طلبها أوقعته في مكاره لا نهاية لها. وقد علّمناك فيما تقدّم[٤] ما الكفاية والقصد، وأنّ الغرض الصحيح منهما هو مداواة الآلام والتحرّز من الوقوع فيها، لا التمتّع وطلب اللذّة؛ فإنّ من عالج الجوع والعطش ـ اللذين هما مرضان وألمان حادثان ـ لا ينبغي له أن يقصد لذّة البدن بل صحّته؛ فإنّه سيلتذّ لا محالة، فإن طلب بالعلاج اللذّة لا الصحّة لم تحصل له الصحّة، ولم تبق له اللذّة.

وأمّا من لم يرزق الكفاية واحتاج إلى السعي والاضطراب في تحصيلها فيجب عليه أن لا يتجاوز القصد، وقدر حاجته منها إلى ما يضطرّ معه إلى السعي الحثيث والحرص الشديد، والتعرّض لقبيح[٥] المكاسب وضروب المهالك والمعاطب، بل يجمل في طلبها إجمال العارف بخساستها، وأنّه يضطرّ إليها لنقصانه، فيطلب منها ما يطلب سائر الحيوان من ضروراتها؛ فإنّ العاقل إذا تصفّح أحوالها وجدها على ضروب، فمنها ما يأكل الميتة، ومنها ما يأكل الروث وما في الحشّ[٦]، وهي مسرورة بما تجده من أقواتها، قريرة العين بها، وليس تحسّ من نفسها نفوراً، ولا تنصرف نفوسها عنها، كما تنصرف نفوس الحيوان المضادّ لها، بل إنّما تنصرف من أقوات تلك الأُخر التي تضادّها في النظافة.

ومثال ذلك: الجُعَل والخنافس إذا قيست إلى النحل؛ فإنّ تلك تهرب من الروائح الطيّبة

---

١. كذا في «د، أ، ع، م، ط»، وفي النسخ الأُخرى: «أغراضاً».

٢. في «د، أ، ب، م، ط»: «قال الحكيم» بدل «قلنا».

٣. أضفناها لمقتضى السياق، ويمكن أيضاً أن يقال: «الخارجيّة»، بدل «الخارجة عنه».

٤. راجع ص ٩٧.

٥. في «م، ح»: «لمقابح» بدل «لقبيح».

٦. أي تأكل القاذورات. كذا في «ح»، وفي سائر النسخ: «والحشّ» بدل «وما في الحشّ».

والأقوات النظيفة، وهذا يطلبها ويسرُّ بها. فإذن نسبة كلّ حيوان إلى قوته الخاصّ به كنسبة الحيوان الآخر إلى قوته الخاصّ به، وكلّ مقتنع بما يحفظ بقاءه وحياته طالب له، مسرور به.

فينبغي أن ننظر إلى أقواتنا بهذه العين، وننزّلها منزلة الحشّ[١] الذي نضطرّ إلى ملابسته لإخراج ما كنّا نحرص على الوصول إليه، فلا نبعدها من هذا الآخر؛ لأنّهما ضروريّان لنا، فنحن نلابسهما لأجل الضرورة، ولا نشغل عقولنا باختيارهما والتمتّع بهما، وإفناء أعمارنا في التأنّق لهما والتوصّل إليهما، ولا نتكاسل أيضاً عن إعداد ضروراتنا منهما. وإنّما نفضّل أحدهما على الآخر، ونستحسن السعي في طلب الدخل ولا نستحسن السعى في طلب الخرج؛ لأنّ الأوّل منهما هو غذاء موافق لنا، يخلف علينا ما تحلّل من أبداننا، وكما لا نستوحش ولا ننفر من أبداننا ولا نستقذرها، كذلك لا ننفر ممّا نضعه مكان ما ينقص منه وينوب عنه. فأمّا الثاني منهما فهو عصارة ذلك الغذاء، وما نفته الطبيعة وأخذت حاجتها منه ـ أعني الذي أحالته دماً صافياً وفرّقته في العروق على الأعضاء، واطّرحت التُفْل[٢] الذي لا حاجة بها إليه، وهو في غاية المخالفة والبعد من أمزجتنا ـ فنحن نستوحش منه وننفر عنه؛ لأجل الضدّيّة والمخالفة، إلّا أنّا مضطرّون إلى إخراجه وتنحيته ونفضه عنّا بالآلات الموهوبة لنا، المستعملة في ذلك؛ ليفرغ مكانه لما يأتي بعده، ويجري مجراه.

[د] : وينبغي لحافظ الصحّة على نفسه أن لا يحرِّك قوّته الشهويّة ولا قوّته الغضبيّة بتذكّر ما[٣] أصاب منهما فوجد لذّةً بهما، بل يتركهما حتّى يتحرّكا بأنفسهما.

---

١. الحُشُّ: الكَنِيفُ، وهو موضع قضاء الحاجة، وأصله: النخلُ المجتمع؛ لأنّهم كانوا يذهبون عند قضاء الحاجة إلى البساتين، يتغوّطون حيث النخل المجتمع فيها. لسان العرب، ج ٦، ص ٢٨٦، «حشش».

٢. كذا في «ك، ع»، وفي النسخ الأُخرى: «الثفل»، وثُفْلُ كلّ شيءٍ ما استقرَّ تحتَهُ من كَدَره، وهو الراسِبُ والخُثارَة. لسان العرب، ج ١١، ص ٨٤، «ثفل».

٣. في «ك، ب، ع، م»، إضافة: «كان».

وأعني بهذا أنّ الإنسان ربما تذكّر لذّاته من إصابة الشهوات وطيبها، أو مراتبه من كرامة السلطان وعزّها[١] فاشتاق إليها، وإذا اشتاق إليها تحرّك نحوها، وإذا تحرّك نحوها فقد جعلها غرضاً له، فيضطرّ إلى استعمال الرويّة واستخدام النفس الناطقة فيه؛ لتدبّر له الوصول إليه. وهذه صورة من يثير بهائم عاديةً، ويهيّج سباعاً ضاريةً، ثمّ يلتمس معالجتها والخلاص منها. وليس يختار العاقل لنفسه هذه الحال، بل هو من أفعال المجانين الذين لا يميّزون بين الخير والشرّ، ولا بين الصواب والخطأ؛ فلذلك يجب أن لا يتذكّر أعمال هاتين القوّتين؛ لئلّا يشتاق إليهما ويتحرّك نحوهما، بل يتركهما، فإنّهما سيثوران لأنفسهما ويهيجان عند حاجتهما، ويلتمسان ما يحتاج البدن إليه، وتجد من باعث الطبيعة ما يغنيك عن بعثهما بالفكر والرويّة والتمييز، ويكون حينئذ فكرك وتمييزك في إزاحة علّتهما، وتقدير ما تطلقه لهما في الأمر الضروري الواجب لأبداننا الحافظ لصحّتها.

وهذا هو إمضاء مشيئة اللّه تعالى وإتمام سياسته؛ لأنّه (تعالى وتقدّس) إنّما وهب هاتين القوّتين لنا لنستخدمهما عند حاجتنا إليهما، لا لنخدمهما ونتعبّد[٢] لهما. فكلّ من استعمل[٣] النفس الناطقة في خدمة عبيدها، فقد تجاوز أمر اللّه وتعدّى حدوده، وعكس سياسته وتقديره، وذلك أنّ خالقنا (عزّ وجلّ) رتّب لنا هذه القوى بتدبيره وتقديره، ولا عدل أشرف وأفضل من ترتيبه وتقديره[٤]. فكلّ من خالفه وعدل عنه فهو أعظم جائر على ذاته، وأكبر ظالم لنفسه.

[هـ] : وينبغي لحافظ الصحّة على نفسه أن يلطف نظره في كلّ ما يفعل ويدبّر، ويستعمل

---

١. في «ك، د، أ، م»: «غيرها» بدل «عزّها».

٢. هكذا وردت في النسخ، والمراد: «ونُستَبْعَد».

٣. في «ف، ص»: «استخدم» بدل «استعمل».

٤. في «م، ط»: «من تربيته وتدبيره».

فيه آلات بدنه ونفسه؛ لئلّا يجري فيها على عادةٍ تقدّمت، مخالفة لما يوجبه تمييزه ورويّته. فما أكثر ما يعرض للإنسان أن يبدر منه فعل مخالف لما قدَّم فيه عزيمته وعقد عليه رأيه! فمن عرض له مثل هذا فيجب عليه أن يضع لنفسه عقوبات يقابل بها أمثال هذه الذنوب، فإذا أنكر من نفسه مبادرةً إلى طعام ضارّ، أو ترك حميةً قد كان استشعرها، أو تناول فاكهةً غير موافقة، أو حلواء كذلك، عاقب نفسه بصوم لا يفطر فيه، إلّا على ألطف ما يقدر عليه وأقلّه. وإن أمكنه الطيُّ [١] فليَطوِ، ويزيد في الحمية من غير حاجة إليها.

ويمكن [٢] في توبيخه لنفسه أن يقول لها: إنّك قصدت تناول النافع فتناولت الضارّ، وهذا فعل من لا عقل له؛ ولعلّ كثيراً من البهائم أحسن حالاً منك؛ لأنّه ليس فيها ما يقصد لذّةً لها ثمّ يتناول ما يؤلمها، فاستمسكي الآن للعقوبة.

وإن أنكر من نفسه مبادرةً إلى غضب في غير موضعه، أو على من لا يستحقّه، أو زيادةً على ما يجب منه فليقابل ذلك بالتعرّض لسفيه يعرفه بالبذاء [٣]، ثمّ ليحتمله، أو ليتذلّل لمن يعرفه بالخيريّة [٤] ممّن كان لا يتواضع [٥] له قبل ذلك، أو ليفرض على نفسه مالاً يخرجه صدقةً، وليجعل ذلك نذراً عليه لا يخلّ به.

وإن أنكر من نفسه كسلاً وتوانياً في مصلحة له فليعاقب نفسه بسعي فيه مشقّة، أو صلاة فيها طول، أو بعض الأعمال الصالحة التي فيها كدّ وتعب.

وبالجملة، فليرسم على نفسه رسوماً تصير عليها فرائض وحدوداً لا يخلّ بها ولا يترخّص فيها، إذا أنكر من نفسه مخالفةً لعقله، وتجاوزاً لمرسومه. وليحذر في جميع

---

١. طَوَى يَطْوي طَيّاً، البَطْنَ، فهو طاوٍ، أي يُجيعُ نَفْسَهُ ويُخْلِي معدَتَهُ من الطعام. لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٠، «طوي».

٢. في «ع»: «وليكن».

٣. في «م»: «بالجرأة» بدل «بالبذاء».

٤. في «ع، ط»: «الجبريّة» بدل «الخيريّة».

٥. كما في «ف، ص، د، أ، ط»، وفي «ك، ب، ح، ع»: «لا يتذلّل» بدل «لا يتواضع».

أوقاته ملابسة رذيلة، أو مساعدة رفيق عليها، أو مخالفة صواب، ولا يستحقرنّ شيئاً يأتيه من صغائر السيّئات، ولا يطلبنَّ رخصةً فيها؛ فإنّ ذلك يدعوه إلى ما عظم منها.

ومن تعوّد في مبدأ نشوئه وحدثان شبابه ضبط النفس عن شهواته، والحلم عند ثورة غضبه، وحفظ لسانه واحتمال أقرانه خفّ عليه ما يثقل على غيره ممّن لا يتأدّب بهذه الآداب.

وبيان ذلك: أنّا نجد العبيد و أشباههم إذا بُلوا بموالٍ[1] يسفهون عليهم، ويشتمون أعراضهم، هان عليهم الخطب فيما يسمعونه، حتّى لا يؤثّر فيهم. وربما تضاحكوا عند سماع مكروه شديد ضحكاً غير متكلّف، ويعملون عند ذلك أعمالهم وادعين طلقين غير قلقين[2]، وقد كانوا قبل ذلك شرسين غضوبين غير محتملين، ولا ممسكين عن الأجوبة والانتقام بالكلام، وطلب التشفّي بالخصام. وهذه سبيلنا إذا ألفنا الفضائل، وتجنّبنا الرذائل، وأمسكنا عن مقابلة السفهاء ومجازاتهم والانتقام منهم.

[و] : ويجب على حافظ الصحّة على نفسه أن تشبّه بالملوك الموصوفين بالحزم، فإنّهم يستعدّون للأعداء بالعدّة والعتاد والتحصّن قبل هجوم العدوّ، وهم في مهلة من زمانهم، وفي اتّساع من نظرهم. ولو أغفلوا ذلك إلى أن تحزبهم[3] المكاره، وتطرقهم الشدائد لأذهلهم الأمر عن الحيلة، وعن الرأي السديد. فعلى هذا الأصل يجب أن نبني أُمورنا في الاستعداد لأعدائنا من الشرِه والغضب، وسائر ما يزيلنا عن أغراضنا من الفضائل، بأن نتعوّد الصبر على ما يجب الصبر عليه، والحلم عمّن ينبغي أن يحلم عنه، ونضبط النفس عن الشهوات

---

١. في «م، ع»: «بموالي»، وفي «ك، ص»: «بموالي سوء» بدل «بموال».

٢. «غير قلقين» ساقطة من «ع، م، ط».

٣. تَحزُبُهم: تُصيبهم، وحَزَبَهُ أمرٌ أي أصابه. لسان العرب، ج ١، ص ٣٠٩، «حزب». وفي «د، أ»: «تَحُلُّ بهم» بدل «تحزبهم».

الرديئة، ولا ننتظر لدفع هذه الرذائل وقت هيجانها؛ فإنّ الأمر عند ذلك صعب جدّاً، ولعلّه غير ممكن البتّة.

[ز]: ويجب على حافظ الصحّة على نفسه أن يتطلّب عيوب نفسه باستقصاء شديد، ولا يقنع بما قاله جالينوس في ذلك. فإنّه ذكر في كتابه المعروف بتعرّف المرء[1] عيوب نفسه:

أنّه لمّا كان كلّ إنسان يحبّ نفسه، خفيف عليه معايبه، ولم يرها وإن كانت ظاهرة. وأشار في كتابه هذا بأن يختار من يحبّ أن يبرأ من العيوب صديقاً كاملاً فاضلاً، فيخبره بعد طول المؤانسة أنّه إنّما يعرف صدق مودّته إذا صدقه عن عيوبه حتّى يتجنّبها، ويأخذ عهده على ذلك، ولا يرضى منه إذا قال له: لا أعرف لك عيباً، بل يعتب عليه وينكر ما يقول، ويعلمه أنّه قد اتّهمه بالخيانة، ويعاود مسألته والإلحاح عليه، فإن لم يخبره بشيء من عيوبه فليظهر موجدةً رفيقةً وعتباً صريحاً، ويزيد في الرغبة إليه والإلحاح عليه، فإن لم يخبره بشيء من عيوبه زاد قليلاً، فإذا أخبره ببعض ما يعثر عليه منه فلا يظهرنَّ له وجهه أو كلامه كراهيةً ولا انقباضاً، بل يبسط له وجهه، ويظهر السرور بما أخرجه إليه ونبّهه عليه، ويشكره على الأيّام، وفي أوقات المؤانسة؛ ليطرّق له إلى إهداء مثله إليه، ثمّ ليعالج ذلك العيب بما يزيل أثره ويمحو ظلّه؛ ليعلم ذلك المهديّ إليك عيبك أنّك من وراء صلاح نفسك، وفي طريق علاج مرضك، فلا ينقبض عن معاودتك ونصيحتك.

وهذا الذي أشار به جالينوس معوز[2]، غير موجود ولا مطموع فيه، ولعلّ العدوّ في هذا الموضع أنفع من الصديق؛ فإنّ العدوّ لا يحتشمنا في إظهار عيوبنا، بل يتجاوز ما يعرف منّا

---

١. في «ع»: «الإنسان» بدل «المرء».

٢. عَوِزَ الشيء: عزّ ولم يوجد مع الحاجة إليه. المعجم الوسيط، ص ٦٣٦، «عوز».

إلى التخرّص والكذب[١] فيها، فنتنبّه على كثير من عيوبنا من جهتهم، بل نتجاوز ذلك إلى أن نتّهم نفوسنا بما ليس فيها.

ولجالينوس أيضاً مقالة يخبر فيها: أنّ خيار الناس ينفعون بأعدائهم، وهذا صحيح لا يخالفه فيه أحد؛ وذلك لما ذكرناه.

فأمّا ما اختاره أبويوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في ذلك، فهو ما أحكيه بألفاظه، وهو هذا: قال:

> ينبغي لطالب الفضيلة أن يتّخذ صور جميع معارفه من الناس مرائي له، تريه صورة كلّ واحد منهم عندما يعرض له من الآلام التي تثمر السيّئات، حتّى لا يغيب عنه شيء من السيّئات التي له؛ وذلك أنّه يكون متفقّداً سيّئات الناس، فمتى رأى سيّئة بادية من أحد ذمّ نفسه عليها كأنّه هو فعلها، وأكثر عتبه على نفسه من أجلها. ويعرض على نفسه في آخر كلّ يوم وليلة جميع أفعاله حتّى لا يشذّ عنه شيء منها؛ فإنّه قبيح بنا أن نجتهد في حفظ ما أنفقناه[٢] من الحجارة الدنيئة، والأرمدة الهامدة الغريبة منّا، التي لا ينقصنا عدمها البتّة في كلّ يوم، ولا نحفظ ما يَنْفُقُ[٣] من ذواتنا التي بتوفيرها بقاؤنا، وبنقصانها فناؤنا. فإذا وقفنا على سيّئة من أفعالنا اشتدّ عذلنا لأنفسنا عليها، ثمّ نقيم عليها حدّاً نفرضه ولا نضيعه. وإذا تصفّحنا أفعال غيرنا ووجدنا فيها سيّئةً عاتبنا أيضاً نفوسنا عليها؛ فإنّ النفس ترتدع حينئذ عن المساوئ وتألف الحسنات، وتكون المساوئ أبداً منّا ببال لا ننساها، ولا يأتي عليها زمان طويل فيعفى ذكرها. وكذلك ينبغي أن نعمل في[٤] الحسنات لنتسرّع[٥] إليها ولا يفوتنا منها شيء.

---

١. في النسخ: «التكذّب»، وهو غير جائز، ولعلّه تصحيف.

٢. في «ع»: «أنفقنا»، وفي «ص، ف»، تقرأ: «أنقضناه».

٣. نَفَقَ يَنْفُقُ نُفوقاً ـ الحيوانُ ـ: مات. لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٥٧، «نفق».

٤. كذا في النسخ، وكلمة «في» تبدو زائدة.

٥. في «د، أ، ص»: «لنفرغ».

ـ قال: ـ وينبغي أن لا نقنع بأن نصير أشباه الدفاتر والكتب التي تفيد غيرها معاني الحكمة، وهي عادمة اقتنائها، أو كالمسانّ التي تشحذ ولا تقطع، بل نكون كالشمس التي تفيد القمر، كلّما أشرقت عليه أنار من فيض نورها، فتفعل له تماماً[١] حتّى يكون لها شبيهاً وإن قصَّر عن نورها. فهكذا ينبغي أن يكون حالنا إذا أفدنا غيرنا الفضائل.

وهذا الذي ذكره الكندي في ذلك أبلغ ممّا قاله من تقدّمه[٢].

---

١. هكذا وردت العبارة في النسخ، والمراد: «فتَهَبُهُ كمالاً...».

٢. في «د، أ» إضافة: «هذا آخر المقالة السادسة».

القول[1] في ردّ الصحّة
على النفس إذا لم تكن حاضرةً

وهو القول في علاج أمراضها.

ونبتدئ (بمعونة اللّه تعالى) بذكر أجناس هذه الأمراض العالية[2]، ثمّ بمداواة الأعظم فالأعظم منها نكايةً، والأكثر فالأكثر منها جنايةً، فنقول:

أمّا أجناسها العالية[3] فهي مقابلات الفضائل الأربع التي أحصيناها في مبدأ الكتاب؛ ولمّا كانت الفضائل أوساطاً محدودةً وأعياناً موجودةً أمكن أن تطلب وتقصد، ينتهى إليها بالحركة والسعي والاجتهاد، فأمّا سائر النقط التي ليست بأوساط فإنّها غير محدودة ولا لها أعيان موجودة، ووجودها بالعرض لا بالذات.

ومثال ذلك: أنّ الدائرة لها مركز واحد، وهي نقطة واحدة، ولها وجود في ذاتها تقصد ويشار إليها، وإن لم نجدها حسّاً ولم يمكنّا الإشارة إليها أمكننا استخراجها وإقامة البرهان عليها، وأنّها هي المركز دون غيرها من النقط.

فأمّا النقط التي ليست بمركز فلا نهاية لها، ولا وجود لها بالذات، وإنّما توجد إذا فرضت فرضاً، وليست لها عين قائمة؛ فلذلك لا تقصد ولا يمكن استخراجها؛ لأنّها

---

١. في «د» «المقالة السابعة» بدل «القول». وفي «ح» ورد عنوان «المقالة السابعة».

٢. في «ك، د، أ»: «الغالبة»، وفي «ف» غير منقوطة.

٣. في «ك»: «الغالبة» وفي «ف» غير منقوطة.

مجهولة، ولأنّها شائعة في جميع بسيط الدائرة.

فأمّا الطرفان اللذان يسمّيان متضادّين فهما موجودان معيّنان؛ لأنّهما طرفا خطّ مستقيم معيّن[1]، والبعد بينهما غاية البعد.

ومثال ذلك: أنّا إذا أخرجنا من مركز الدائرة خطّاً مستقيماً إلى المحيط صار طرفاه محدودين، أحدهما المركز والآخر نهايته عند المحيط، والبعد بينهما غاية البعد. ومثاله من المحسوس البياض والسواد، فإنّ أحدهما مضادّ للآخر، وهما محدودان موجودان، والبعد بينهما غاية البعد، فأمّا الأوساط التي بينهما فهي بلا نهاية، وكذلك الألوان التي بين البياض والسواد هي بلا نهاية.

فأمّا أطراف الفضيلة فلمّا كانت أكثر من واحد لم تسمَّ ضدّاً؛ لأنّ لكلّ ضدّ ضدّاً واحداً، ولا يمكن أن يوجد أضداد كثيرة لضدّ واحد؛ والسبب في ذلك أنّ البعد بينهما غاية البعد.

وقد نجد للفضيلة الواحدة أكثر من طرف واحد. وذلك إذا تصوّرنا الفضيلة مركزاً، وأخرجنا منه خطّاً مستقيماً فحصلت له نهاية أمكننا أن نخرج من الجانب المقابل له خطّاً آخر على استقامته، فتصير له نهاية أُخرى، وتصيران جميعاً مقابلتين للمركز الذي فرضناه فضيلةً، إلّا أنّ إحداهما تجري لها مجرى الإفراط والغلوّ، والأُخرى تجري مجرى التفريط والتقصير. وإذ قد فُهم ذلك فليُعلم أنّ لكلّ فضيلة طرفين محدودين يمكن الإشارة إليهما، وأوساطاً بينهما كثيرة لا نهاية لها، ولا يمكن الإشارة إليها، إلّا أنّ الوسط الحقيقي هو واحد، وهو الذي سمّيناه فضيلةً.

[أجناس الرذائل ثمانية]

ثمّ ليُعلم أنّا ــ بحسب هذا البيان ــ نجعل أجناس الرذائل ثمانيةً؛ لأنّها ضِعف الفضائل الأربع التي تقدّم شرحها، وهي هذه: التهوّر والجبن طرفان للوسط الذي هو الشجاعة، الشره

١. في «ك، ص» إضافة: «مفروض».

والخمود طرفان للوسط الذي هو العفّة. الجهل [١] والدهاء طرفان للوسط الذي هو الحكمة. الجور والمهانة ـ أعني الظلم والانظلام ـ طرفان للوسط الذي هو العدالة.

فهذه أجناس الأمراض العالية التي تقابل الفضائل التي هي صحّة النفس [٢]، وتحت هذه الأجناس أنواع لا نهاية لها.

[القوّة الغضبيّة و أسبابها]

ونبدأ بذكر التهوّر والجبن، اللذين هما طرفا الشجاعة، وهي فضيلة النفس وصحّتها، فنقول:

إنّ سببهما ومبدأهما النفس الغضبيّة؛ ولذلك صارت الثلاثة بأسرها من علائق الغضب. والغضب بالحقيقة هو حركة للنفس يحدث بها غليان دم القلب شهوةً للانتقام. فإذا كانت هذه الحركة عنيفةً أجّجت نار الغضب وأضرمتها، فاحتدّ غليان دم القلب وامتلأت الشرايين والدماغ دخاناً مظلماً مضطرباً [٣]، يسوء منه حال العقل ويضعف فعله، ويصير مثل الإنسان عند ذلك ـ على ما حكته الحكماء ـ مثل كهف مُلئ حريقاً وأُضرم ناراً، فاختنق فيه اللهيب والدخان، وعلا منه الأجيج والصوت المسمّى وهج النار [٤]، فيصعب علاجه ويتعذّر إطفاؤه، ويصير كلّ ما تدنيه منه للإطفاء سبباً لزيادته ومادّةً لقوّته؛ فلذلك يعمى الإنسان عن الرشد ويصمّ عن الموعظة، بل تصير المواعظ كلّها في تلك الحال سبباً للزيادة في الغضب، ومادّةً للّهيب والتأجّج، وليس يرجى له في تلك الحال حيلة.

وإنّما يتفاوت الناس في ذلك بحسب المزاج، فإن كان المزاج حارّاً يابساً كان قريب الحال من حال الكبريت الذي إذا أدنيت منه الشرارة الضعيفة التهب، وإن كان بالضدّ

١. في «ف، ص، م»: «البله» بدل «الجهل».
٢. في «ع»: «أعني صحّة النفس» بدل «التي هي صحّة ...».
٣. في «ك، ص»: «مضطرماً» بدل «مضطرباً».
٤. في بعض النسخ: «وحي النار».

صارت حاله بالضدّ. وهذا في مبدأ أمره وعنفوان حركة الغضب به، فأمّا إذا احتدم فيكاد الحال يتقارب فيه. وتصوَّر ذلك من الحطب اليابس والرطب، وتمثَّل مبدأ اشتعال النار بسرعة وشدّة من الكبريت والنفط، ثمّ انحدر منها إلى الأدهان المتوسّطة التي تنتهي إلى الاحتكاك، فإنّ الاحتكاك وإن كان ضعيفاً في توليد النار، فربما قوي حتّى تلتهب منه الأجمة العظيمة والغيضة الأشيبة الملتفّة. وكفاك[1] مثل السحاب ـ الذي هو من البخارين ـ كيف يحتكّ حتّى تنقدح بينهما النيران، وتنزل منها الصواعق التي لا يثبت لنارها شيء من الموادّ، ولا تفارق ما تتعلّق به حتّى تصيِّره رميماً، وإن كان جبلاً أطلس وحجراً أصمّ.

وأمّا سقراطيس[2]، فإنّه قال:

> إنّي للسفينة إذا عصفت بها الرياح وتلاطمت عليها الأمواج، وقذفت بها إلى اللجج التي فيها الجبال، أرجى منّي للغضبان الملتهب؛ وذلك أنّ السفينة في تلك الحال يلطف لها الملّاحون ويخلّصونها بضروب الحيل، فأمّا النفس إذا استشاطت غضباً فليس يرجى لها حيلة البتّة، وذلك أنّ كلّ ما رُقِيَ[3] به الغضب من التضرّع والموعظة والخضوع، يصير له بمنزلة الجزل من الحطب، يوهّجه ويزيده استعاراً.

فأمّا أسبابه المولِّدة له؛ فهي العجب، والافتخار، والمراء، واللجاج، والمزاح، والتيه، والاستهزاء، والغدر، والضيم، وطلب الأُمور التي فيها عزّة ويتنافس فيها الناس ويتحاسدون عليها. وشهوة الانتقام غاية لها؛ لأنّها بأجمعها تنتهي إليه.

ومن لواحقه الندامة، وتوقّع المجازاة بالعقاب عاجلاً وآجلاً، وتغيّر المزاج وتعجّل الألم. وذلك أنّ الغضب جنون ساعة، وربما أدّى إلى التلف باختناق حرارة القلب فيه، وربما كان

---

١. في بعض النسخ: «كذلك».

٢. في «ع، ك»: «أسقراطيس»، وفي «ب»: «السقراطيس».

٣. في «ع، ك، م، ط»: «رمي»، ورُقِيَ: عُولِجَ، من الرَّقْوء ـ بالفتح ـ: الدواء. لسان العرب، ج ١، ص ٨٨، «رقاء».

سبباً لأمراض صعبة مؤدّية إلى التلف. ثمّ من لواحقه مقت الأصدقاء وشماتة الأعداء، واستهزاء الحسّاد والأراذل من الناس.

[علاج أسباب القوّة الغضبيّة]

ولكلّ واحد من هذه الأسباب التي تقدّم ذكرها علاج يبدأ[١] به حتّى يقطع من أصله. فإنّا إذا تقدّمنا بحسم هذه الأسباب وإماطتها فقد أوهنّا قوّة الغضب، وقطعنا مادّته وأمنّا غائلته. فإن عرض لنا منه عارض كان بحيث نطيع العقل، ويلتزم شرائطه، وحدثت فضيلته[٢] ـ أعني الشجاعة ـ فيكون حينئذ إقدامنا على ما نقدم عليه كما يجب، وبحيث يجب، وبالمقدار الذي يجب، وعلى من يجب.

أمّا **العُجب**، فحقيقته ـ إذا حددناه ـ أنّه ظنّ كاذب بالنفس في استحقاق مرتبة غير مستحقّة لها. وحقيق على من عرف نفسه أن يعرف كثرة العيوب والنقصانات التي تعتورها، وأنّ الفضل مقسوم بين البشر، وليس يكمل الواحد منهم إلّا بفضائل غيره، وكلّ من كانت فضيلته عند غيره فواجب عليه أن لا يعجب بنفسه.

وكذلك **الافتخار**؛ فإنّ الفخر هو المباهاة بالأشياء الخارجة عنّا، ومن باهى بما هو خارج عنه فقد باهى بما لا يملك. وكيف يملك ما هو معرض للآفات والزوال في كلّ ساعة ولحظة، ولسنا على ثقة منه في شيء من الأوقات؟!

وأصحّ الأمثال وأصدقها فيه ما قال اللّه (عزّ وجلّ): **﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾** إلى قوله: **﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾**، ثمّ قال (تعالى): **﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ**

---

١. في «ف، ص»: «يتداوى» بدل «يبدأ».

٢. هكذا وردت العبارة في النسخ، وفيها إبهام وارتباك، ولعلّها ـ بعد قوله: عرض لنا منه عارض: «كنّا بحيث يُطاع العقلُ، وتُلتَزَمُ شرائِطُه، فتَحدُثُ فضيلتُه...».

فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾[١].

وفي القرآن من هذه الأمثال شيء كثير، وكذلك في الأخبار المرويّة عن النبيّ ﷺ.

وأمّا المفتخر بنسبه فأكثر ما يدّعيه ـ إذا كان صادقاً ـ أنّ أباه كان فاضلاً، فلو حضر ذلك الفاضل وقال: إنّ الفضل الذي تدّعيه لي أنا مستبدّ به دونك، فما الذي عندك منه ممّا ليس عند غيرك؟! لأفحمه وأسكته.

وقد روي عن رسول اللّه ﷺ في هذا المعنى أخبار كثيرة وصحيحة، منها: أنّه قال ﷺ: «لا تأتوني بأنسابكم وائتوني بأعمالكم»[٢]، أو ما هذا معناه.

ويحكى عن مملوك كان لبعض الفلاسفة أنّه افتخر عليه بعض رؤساء زمانه، فقال له: إن افتخرت عليّ بفرسك فالحسن والفراهة للفرس لا لك، وإن افتخرت ببزّتك[٣] وآلاتك فالحسن لها دونك، وإن افتخرت بآبائك فالفضل فيهم لا فيك، فإذا كانت المحاسن والفضائل خارجةً عنك[٤]، وأنت منسلخ منها، وقد رددناها على أصحابها، بل لم تخرج عنهم فتُردَّ عليهم، فأنت ممّن؟

وحكي عن بعض الفلاسفة أنّه دخل على بعض أهل اليسار والثروة، وكان يحتشد في الزينة، ويفتخر بكثرة ماله وآلاته، وحضرت الفيلسوف بزقة[٥]، فتنخّع لها، والتفت في البيت يميناً وشمالاً ثمّ بزق في وجه صاحب البيت، فلمّا عوتب على ذلك قال: إنّي نظرت إلى البيت وجميع ما فيه فلم أجد هناك أقبح منه، فبزقت عليه.

---

١. الكهف (١٨): ٣٢، ٤٢ و ٤٥.

٢. الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ٢، ص ٢٣٥؛ الجصّاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٠٤؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٨، ص ٢١٥.

٣. في «د، أ»: «بثيابك»، وفي «م»: «بزينتك». والبِزّة ـ بالكسر ـ: الهيئة والشارة الحسنة من الثياب. كتاب العين، ج ٧، ص ٣٥٤، «بزز».

٤. في «ص، ب، ع»، إضافة: «ولها دونك».

٥. البزقة بمعنى البصقة. انظر مجمع البحرين، ج ٥، ص ١٣٩، «بزق».

وهكذا يستحقّ من كان خالياً من فضائل نفسه وافتخر بالخارجات عنه.

فأمّا المراء واللجاج، فقد ذكرنا قبح صورتهما في المقالة التي قبل هذه[١]، وما يولّدانه من الشتات والفرقة والتباغض بين الإخوان.

وأمّا **المزاح**، فإنّ المقدار المعتدل منه محمود، وكان رسول اللّهﷺ يمزح ولا يقول إلّا حقّاً. وكان أميرالمؤمنينؑ[٢] كثير المزاح، حتّى عابه بعض الناس فقال: لولا دعابة فيه!

ولكنّ الوقوف على المقدار المعتدل منه صعب، وأكثر الناس يبتدئ به ولا يدري أين يقف منه؟ فيخرج عن حدّه، ويروم الزيادة فيه على صاحبه حتّى يصير سبباً للوحشة، فيثير غضباً كامناً، ويزرع حقداً باقياً؛ فلذلك عددناه في الأسباب، فينبغي أن يحذره من لا يعرف حدّه، ويذكر قول القائل: «رُبَّ جِدٍّ جَدّه اللعبُ»[٣]، و«وبَعْضُ الحَرْبِ أوّله مُزاحٌ»[٤] ثمّ يهيج فتنةً لا يهتدي لعلاجها.

وأمّا **التيه**، فهو قريب من العجب. والفرق بينهما أنّ المعجب يكذّب نفسه في ما يظنّ بها، والتيّاه يتيه على غيره ولا يكذّب نفسه، إلّا أنّ علاجه علاج المعجب بنفسه، وذلك بأن يعرف أنّ ما يتيه به لا مقدار له عند العقلاء، وأنّهم لا يتعدّون به؛ لخساسة قدره ونزارة حظّه من السعادة، ولأنّه متغيّر زائل غير موثوق ببقائه، ولأنّ المال والأثاث وسائر الأعراض قد توجد عند الأنذال والنوكى[٥]، فأمّا الحكمة فليست توجد إلّا عند الحكماء خاصّةً.

وأمّا **الاستهزاء**، فإنّما يستعمله المجّان من الناس، والمساخر ومن لا يبالي بما يقابل

---

١. أي المقالة الخامسة، راجع ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٢. في حاشية «ف» أضاف كلمة: «عليّ بن أبي طالب».

٣. لعلّه إشارة إلى البيت الشعري الذي قاله أبونواس الأهوازي:

رُبَّ جِـــدٍّ جَـــدَّهُ اللَّـــعِبُ　　　صـــارَ جـــدّاً مـــا مَـــزَحْتُ بِـــه

راجع: ديوان أبي نواس، ص ٤٧؛ والثعالبي، التمثيل والمحاضرة، ص ٨٠.

٤. الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، ص ٤٤٨، فيه: «المَزح يجلب الشرّ صغيرهُ والحربَ كبيره».

٥. النوكى: الحمقى، والنوك ـ بالضمّ والفتح ـ: الحمق. مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٩٦، «نوك».

به؛ لأنّه قد وضع في نفسه احتمال مثل ذلك وأضعافه، فهو ضاحك قرير العين بضروب الاستخفافات التي تلحقه، وإنّما يتعيّش بالدخول تحت المذلّة والصغار، بل إنّما يتعرّض بقليل ما يبتدئ به لكثير ما يعامل به؛ ليضحك غيره، وينال اليسير من برّه. والحرُّ الفاضل بعيد من هذا المقام جدّاً، يكرم نفسه وعرضه عن تعريضهما للسفهاء، وبيعهما بجميع خزائن الملوك، فضلاً عن الحقير التافه.

وأمّا الغدر، فوجوهه كثيرة، أعني أنّه قد يستعمل في المال وفي الجاه، وفي الحُرَم وفي المودّة. وهو على كثرة وجوهه مذموم بكلّ لسان ومعيب عند كلّ أحد، ينفر السامع من ذكره، ولا يعترف به إنسان وإن قلّ حظّه من الإنسانيّة. وليس يوجد إلّا في جنس من أجناس العبيد، يتوقّاهم الناس، ويأنف منهم سائر أجناس العبيد، وذلك أنّ الوفاء ـ الذي هو ضدّه ـ موجود في جنس الروم والحبشة والنوبة. وقد شاهدنا من حسن وفاء كثير من العبيد ما لم نشاهده في كثير من المُتَسَمّين بالأحرار. ومن عرف قبح الغدر باسمه، ونفور العقلاء منه، ثمّ عرف معناه فليس يستعمله، خاصّةً من له طبيعة جيّدة، أو قرأ ما تقدّم في هذا الكتاب وتخلّق به، وانتهى في قراءته إلى هذا الموضع.

فأمّا الضيم، فهو تكليف احتمال الظلم، والغضب إنّما يعرض أنفةً منه وشهوةً للانتقام. وقد ذكرنا فيما تقدّم حال الظلم والانظلام[1]، وشرحنا الحال فيهما، فينبغي أن لا نتسرّع إلى الانتقام عند ضيم يلحقنا حتّى ننظر فيه، ونحذر أن لا يعود علينا الانتقام بضرر أعظم من احتمال ذلك الضيم. وهذا النظر والحذر هو استشارة العقل، وهو الحلم بعينه.

وأمّا طلب الأُمور التي فيها عزّة ويتنافس فيها الناس، فهو خطأ من الملوك والعظماء فضلاً عن أوساط الناس؛ وذلك أنّ المَلِك إذا حصل في خزانته عِلْقٌ كريم أو جوهرٌ نفيس فهو متعرّض به للجزع عليه عند فقده، ولابدّ من حلول الآفات به؛ لما عليه طبيعة العالَم ـ

---

١. تقدّم في ص ١١٢.

أعني عالَم الكون الفساد ـ من تغيير الأُمور وإحالتها، وإدخال الفساد على كلّ ما يُدَّخر ويُقتَنى، فإذا فقد الملك ذخيرةً عزيزة الوجود ظهر عليه ما يظهر على المفجوع المصاب بما يعزّ عليه، وتبيّن فقره إلى نظيره[١] الذي لا يجده، فيطّلع الصديق والعدوّ على حزنه وكآبته.

وحكي عن بعض الملوك أنّه أُهدي إليه قبّة بلور صافية، عجيبة النقاء والصفاء، محكمة الخرط، قد استُخرج منها أساطين وصور، وخاطر بها صانعها مرّةً بعد مرّة في تخليص[٢] النقوش والحروف[٣] والتجاويف التي بين الصور والأوراق، فلمّا حصلت بين يديه كثر تعجّبه منها وإعجابه بها، وأمر بها فرفعت في خاصّ خزانته، فلم يأت عليها كثير زمان حتّى أصابها ما يصيب أمثالها من المتالف، وبلغ ذلك الملك، فظهر عليه من الأسف والجزع ما منعه من التصرّف في أُموره، والنظر في مهمّاته، والجلوس لجنده وحاشيته، واجتهد الناس في وجود[٤] شيء شبيه بها فتعذّر عليهم، فظهر أيضاً من عجزه وامتناع مطلوبه عليه ما تضاعف به جزعه وحزنه[٥].

فأمّا أوساط الناس، فإنّهم متى ادّخروا آلةً كريمةً أو جوهراً نفيساً، أو اتّخذوا مركوباً فارهاً أو ما أشبه هذه الأشياء، التمسها منه من لا يمكنه ردّه عنها، فإن حاجزه عنها وبخل عليه بها فقد عرّض نفسه ونعمته للبوار، وإن سمح بها لحقه من الجزع والغمّ ما كان مستغنياً عنه.

فأمّا الأحجار المتنافس فيها من اليواقيت وأشباهها ممّا تبعد عنه الآفات في أنفسها، فليس تبعد عنه الآفات الخارجة عنها من السرقة ووجوه الحيل فيها، وإذا ادّخرها الملك

---

١. في «ف، د، ب»: «نظره» بدل «نظيره».

٢. في «د، أ، ب، ح»: «تلخيص» بدل «تخليص».

٣. كذا في «ف، ك، م، ع، ط»، وفي النسخ الأُخرى: «والخروق» بدل «والحروف».

٤. كذا في النسخ، والصواب: «إيجاد».

٥. في «ك، ب، م، ط، ح»: «حسرته» بدل «حزنه».

قلّ انتفاعه بها عند حاجته إليها، وربما عدم الانتفاع بها دفعةً، وذلك أنّ الملك إذا اضطرّ إليها لم تنفعه في عاجل أمره وحاضر [١] ضرورته. وقد شاهدنا أعظم الملوك خطراً ممّن شاهدناه في عصرنا لمّا احتاج إليها ـ بعد فناء أمواله ونفاد ما في خزائنه وقلاعه ـ لم يجد ثمنها ولا قريباً من ثمنها عند أحد، ولم يحصل منها إلّا على الفضيحة في حاجته إلى رعيّته في بعض قيمتها، وهو لا يقدر على قليل ولا كثير من أثمانها، وهي مبذولة مبتذلة [٢] في أيدي الدلّالين والتجّار والسوقة، يتعجّبون منها ولا يقدرون عليها، ومن قدر منهم على ثمن شيء منها لم يتجاسر عليه؛ خوفاً من تتبّعه بعد ذلك وظهور أمره، فتُنتزع منه.

فهذه حال هذه الذخائر عند الملوك وغيرهم، فأمّا التجّار الموسومون بهذه الصناعة [٣] فربما اتّفق لهم زمان صالح وسكون من الرؤساء [٤] وأمن في السرب، وحينئذ تكون بضاعتهم شبيهة بالكاسدة؛ لأنّها لا تنفق إلّا على الملوك الوادعين الذين لا يحزنهم شيء من نوائب الدهر، وقد استمرّ بهم الخفض وفضلت أموالهم عن الخزائن والقلاع، فحينئذ يغترّون بالزمان فيقعون في مثل هذه الخدائع، ثمّ تؤول عاقبتهم إلى ما حذّرنا منه.

فهذه أسباب الغضب والأمراض الحادثة منها. وقد ذكرنا علاجاتها، وحذّرنا من أسبابها والوقوع فيها. ومن عرف العدالة وتخلّق بها ـ كما كتبناه فيما تقدّم [٥] ـ سهل عليه علاج هذا المرض؛ لأنّه جور وخروج عن الاعتدال؛ ولذلك ينبغي أن نسمّيه بأسماء المديح، وأعني بذلك أنّ قوماً يسمّون هذا النوع من الجور ـ أعني الغضب في غير موضعه ـ رجوليّةً وشدّةً شكيمة، ويذهبون به مذهب الشجاعة التي هي بالحقيقة اسم مدح.

---

١. في «ف»: «وخاصّ» بدل «وحاضر».

٢. في «ص، ب، ع»: «متداولة» بدل «مبتذلة».

٣. في «ف، ص»: «التجارة» بدل «الصناعة».

٤. في «ك»: «الدهماء» بدل «الرؤساء».

٥. راجع المقالة الرابعة.

[أثار الغضب]

وشتّان بين المذهبين، فإنّ صاحب هذا الخلق الذي ذممناه تصدر عنه أفعال رديئة كثيرة، يجور فيها على نفسه، ثمّ على إخوانه، ثمّ على الأقرب فالأقرب من معامليه، حتّى ينتهي إلى عبيده وخدمه وحرمه، فيكون عليهم سوط عذاب، لا يقيلهم عثرة، ولا يرحم لهم عبرة، وإن كانوا براء من الذنوب، غير مجترمين[١] ولا متكسّبين سوءاً، بل يتجرّم عليهم، ويهيج من أدنى سبب يجد به طريقاً إليهم حتّى يبسط لسانه ويده، وهم لا يمتنعون منه، ولا يتجاسرون على ردّه عن أنفسهم، بل يذعنون له ويقرّون بذنوبٍ لم يقترفوها استكفافاً لشرّه وتسكيناً لغضبه. وهو في ذلك مستمرّ على طريقته، لا يكفّ يداً ولا لساناً، وربما تجاوز في هذه المعاملة الناس إلى البهائم التي لا تعقل، وإلى الأواني التي لا تحسّ، فإنّ صاحب هذا الخلق الرديء ربما قام إلى الحمار والبرذون، أو إلى الحمام والعصفور، فيتناولها بالضرب والمكروه، وربما عضّ القفل إذا تعسّر عليه، وكسر الآنية التي لا يجد فيها طاعةً لأمره. وهذا النوع من رداءة الخلق مشهور في كثير من الجهّال، يستعملونه في الثوب والزجاج والحديد وسائر الآلات.

وأمّا الملوك من هذه الطائفة، فإنّهم يغضبون على الأمطار والرياح، وعلى الهواء إذا هبّ[٢] مخالفاً لهواهم، وعلى القلم إذا لم يجرِ على رضاهم، فيسبّون ذلك ويكسرون هذا. وكان بعض من تقدّم عهده من الملوك يغضب على البحر إذا تأخّرت سفينةٌ فيه لاضطرابه وحركة أمواجه، حتّى يهدّده بطرح الجبال فيه وطمّه بها. وكان بعض السفهاء في عصرنا يغضب على القمر ويسبّه ويهجوه بشعر له مشهور، وذلك أنّه كان يتأذّى به إذا نام فيه.

وهذه الأفعال كلّها قبيحة، وبعضها مع قبحه مضحك يُهزأ بصاحبه، فكيف يمدح بالرجوليّة والشدّة وشرف النفس وعزّتها، وهي بالمذمّة والفضيحة أولى منها بالمديح؟!

---

١. في «ك»: «مجرمين» بدل «مجترمين».

٢. في «ع، ط»: «تحرّك» بدل «هبّ».

وأيّ حظّ لها في العزّة والشدّة، ونحن نجدها في النساء أكثر منها في الرجال، وفي المرضى الضعفاء أقوى منها في الأصحّاء الأشدّاء، ونجد الصبيان أسرع غضباً من الرجال، والشيوخ أكثر ضجراً من الشباب؟!

ونجد رذيلة الغضب مع رذيلة الشره، فإنّ الشَرِه إذا تعذّر عليه ما يشتهيه غضب وضجر على من يهيئ طعامه وشرابه، من [١] نسائه وخدمه وسائر من يلابس أمره.

والبخيل إذا فقد شيئاً من ماله تسرّع بالغضب على أصدقائه ومخالطيه، وتوجّهت تهمته إلى أهل الثقة من خدمه ومواليه. وهؤلاء الطبقة لا يحصلون من أخلاقهم إلّا على فقد الصديق وعدم النصيح، وعلى الندم السريع واللوم الوجيع. وهذه خلال لا تتمّ معها غبطة ولا سرور، وصاحبها أبداً محزون كئيب، متنغّص بعيشه، متبرّم بأُموره، وهي حال الشقيّ المحروم [٢].

وأمّا الشجاع العزيز النفس، فهو الذي يقهر بحلمه غضبه، ويتمكّن من التمييز والنظر فيما يدهمه، ولا يستفزّه مايرد عليه من المحرّكات لغضبه، حتّى يروّي وينظر [٣] كيف ينتقم؟ وممّن؟ وعلى أيّ قدر؟ أو كيف يصفح ويغضي؟ وعمّن؟ وفي أيّ ذنب؟

وقد حكي عن الاسكندر الملك أنّه رُقي إليه عن بعض أصحابه أنّه يعيبه وينقصه، فقال له بعض أصحابه [٤]: لو أدّبته أيّها الملك بعقوبة تنهكه. فقال له: وكيف يكون انهماكه بعد عقوبتي إيّاه في ثلبي وطلب معائبي؟! لأنّه حينئذ أبسط لساناً وأعذر عند الناس.

وأتى يوماً ببعض أعدائه من المتغلّبين الخارجين عليه، وكان قد عاش في أطرافه عيثاً

---

١. في «ع، ك، ب، ط»: «وعلى» بدل «من».

٢. كذا في «ك، م، ح» وفي سائر النسخ: «المرحوم».

٣. في بعض النسخ: «ينتظر».

٤. في «ف، د، م»: «نصحائه» بدل «أصحابه».

كثيراً فصفح عنه، فقال له بعض جلسائه: لو كنت أنا أنت لقتلته، فقال الإسكندر: فإذا لم أكن أنا أنت فلست بقاتله.

فقد ذكرنا معظم أسباب الغضب، ودللنا على معالجتها وحسمها، وهو النوع الأعظم من أمراض النفس. وإذا تقدّم الإنسان في حسم سببه لم يخشَ تمكّنه منه، وكان ما يعرض له منه سهل العلاج قريب الزوال، لا مادّة له تلهبه وتمدّه، ولا سبب يسعِّره ويوقده، وتجد الرويّة موضعاً لإجالة النظر والفكر في فضيلة الحلم، واستعمال المكافأة إن كان صواباً، أو التغافل إن كان حزماً.

[أسباب الخوف وعلاجه]

والذي يتلو معالجة هذا النوع من أمراض النفس، معالجة الجبن الذي هو الطرف الآخر من صحّتها[١]؛ ولمّا كانت الأضداد يعرّف بعضها من بعض، وكنّا قد عرفنا الطرف الذي حددناه بحركة للنفس عنيفة قويّة، يحدث منها غليان دم القلب شهوةً للانتقام، فقد عرفنا ـ إذن ـ مقابله، أعني الطرف الآخر الذي هو سكون للنفس عندما يجب أن يُتحرّك فيه، وبطلان شهوة الانتقام.

وهذا هو سبب الجبن والخَور، ويتبعه مهانة النفس وسوء العيش وطمع طبقات الأنذال وغيرهم من الأهل والأولاد وسائر المعاملين، وقلّة الثبات والصبر في المواطن التي يجب فيها الثبات. وهو أيضاً سبب الكسل ومحبّة الراحة اللذين هما سببا كلّ رذيلة، ومن لواحقه الاستخذاء لكلّ أحد، والرضى بكلّ مذلّة وضيم، والدخول تحت كلّ فضيحة في النفس والأهل والمال، وسماع كلّ قبيحة وفاحشة من الشتم والقذف، واحتمال كلّ ظلم من كلّ معامل، وقلّة الأنفة ممّا يأنف منه الناس الأحرار.

وعلاج هذه الأسباب واللواحق يكون بأضدادها. وذلك بأن توقظ النفس التي تمرض

---

١. في «ص، د، أ، ب، ع، ط» إضافة: «علاج الجبن»، وفي «ف، ك، ح» جاء بشكل عنوان.

هذا المرض بالهزّ والتحريك؛ فإنّ الإنسان لا يخلو من القوّة الغضبيّة رأساً حتّى تجلب إليه من مكان آخر، ولكنّها تكون ناقصةً عن الواجب، فهي بمنزلة النار الخامدة التي فيها بـقيّة لقبول الترويح والنفخ، فهي تتحرّك لا محالة إذا حرّكت بما يلائمها، وتبعث بما في طبيعتها من التوقّد والتلهّب.

وقد حكي عن بعض المتفلسفين أنّه كان يتعمّد مواطن الخوف فـيقف فـيها، ويـحمل نفسه على[1] المخاطرات العظيمة بالتعرّض لها، ويرتكب البحر عند اضـطرابـه وهـيجانه؛ ليعوّد نفسه الثبات في المـخاوف، ويـحرّك مـنها القـوّة التـي تسكـن عـند الحـاجة إلى حركتها، ويخرجها عن رذيلة الكسل ولواحـقه. ولا يكـره لصـاحب مـثل هـذا المـرض بعضَ المراء، والتعرّض للملاحاة، وخصومة من يأمن غائلته، حتّى يقرب من الفضيلة التي هي وسط بين الرذيلتين، أعني الشجاعة التي هي صحّة النـفس المـطلوبة. فـإذا وجـدها وأحسّ بها من نفسه كفّ ووقف ولم يتجاوزها؛ حذراً من الوقوع في الجانب الآخـر الذي علّمناك علاجه.

ولمّا كان الخوف الشديد ـ في غير موضعه ـ من أمراض النفس، وكان متّصلاً بهذه القوّة، وجب أن نذكره ونذكر أسبابه وعلاجه، فنقول: إنّ الخوف يعرض من توقّع مكروهٍ، وانتظار محذور، والتوقّع والانتظار إنّما يكونان للحوادث في الزمان المستقبل، وهذه الحوادث ربما كانت عظيمةً، وربما كانت يسيرةً، وربما كانت ضروريّةً، وربما كـانت مـمكنةً. والأُمـور الممكنة ربما كنّا نحن أسبابها، وربما كان غيرنا سببها.

وجميع هذا الأقسام ليس ينبغي للعاقل أن يخاف منها.

أمّا الأُمور الممكنة، فهي ـ بالجملة ـ مترجّحة بين أن تكون وبين أن لا تكـون، وليس يجب أن يصمّم على أنّها تكون، فيستشعر الخوف منها ويتعجّل مكروه التألّم بها، وهي بعدُ

---

١. في «ك، د، أ، ص، ع، ط»، إضافة: «حضور».

لم تقع، ولعلّها لا تقع، وقد أحسن الشاعر في قوله:

وقُـــلْ لِـــلْفُؤادِ إِنْ نَـــزَا بِك نَـــزْوَةً   مِنَ الرَوعِ أَفرِخْ[١]، أَكْثَرُ الرَوعِ باطِلُه[٢]

فهذه حال ما كان منها سبب من خارج[٣]، وقد أعلمناك أنّها ليست من الواجبات التي لا بدّ من وقوعها. وما كان كذلك فالخوف من مكروهه يجب أن يكون على قدر حدوثه، وإنّما يحسن العيش وتطيب الحياة بالظنّ الجميل والأمل القوي، وترك الفكر في كلّ ما يمكن أن لا يقع من المكاره.

وأمّا ما كان سببه سوء اختيارنا وجنايتنا على أنفسنا، فينبغي أن نحترز منه بترك الذنوب والجنايات التي نخاف عواقبها، ولا نقدم على أمر لا نأمن غائلته؛ فإنّ هذا فعل من نسي أنّ الممكن هو الذي يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون. وذلك أنّه إذا أتى ذنباً أو جنى جنايةً قدّر في نفسه أنّه يخفى ولا يظهر، أو لا يخفى و يظهر إلّا أنّه يتجاوز عنه، أو لا تكون له غائلة. وكأنّه يجعل طبيعة الممكن واجباً، كما أنّ صاحب القسم الأوّل يجعل أيضاً الممكن واجباً، إلّا أنّ هذا يأمن الجانب المحذور خاصّةً، وذلك يخاف الجانب المأمون خاصّةً. وأعني بهذا أنّ الممكن لمّا كان متوسّطاً بين الجانب الواجب والجانب الممتنع صار كالشيء الذي له جهتان: إحداهما تلي الواجب، والأُخرى تلي الممتنع.

ومثال ذلك: خطّ «أ، ج، ب»، فنقطة «أ» هي الجانب الواجب، ونقطة «ب» هي الجانب الممتنع، وموضع «ج» هو الممكن، وبُعده من الجانبين بُعْدٌ واحد، فله إلى نقطة «أ» جهة[٤]، وله إلى نقطة «ب» جهة[٥]. فإذا صار مستقبله ماضياً بطل اسم الممكن عنه، وحصل إمّا في جانب الواجب وإمّا في جانب الممتنع، وليس ينبغي مادام ممكناً أن يحسب، لا من هذا

---

١. أَفرِخْ رَوْعَكَ يا فُلان: أي سكّن جأشَكَ، أي ليَخْرُجْ عنك فَزَعُكَ وخَوْفُك. لسان العرب، ج ٣، ص ٤٣؛ تهذيب اللغة، ج ٧، ص ١٥٢، «فرخ».

٢. من الأبيات السائرة لحارثة بن بدر الغُداني. راجع أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٨١.

٣. كذا في النسخ، والصواب: «من الخارج»، بمعنى «خارجيّة».

٤ و ٣. في «ع»: «نسبة» بدل «جهة».

الجانب ولا من ذلك الجانب، بل يُعتقد فيه طبعه الخاصّ به، وهو أنّه يمكن أن يصير إلى هاهنا وإلى هناك؛ ولهذا قال الحكيم[١]: وجوه الأُمور الممكنة في أعقابها.

وأمّا الأُمور الضروريّة كالهرم وتوابعه، فإنّ علاج الخوف منه أن تعلم أنّ الإنسان إذا أحبّ طول الحياة فقد أحبّ لا محالة الهرم، واستشعره استشعار ما لابدّ منه. ومع الهرم يحدث نقصان الحرارة الغريزيّة، والرطوبة الأصليّة التابعة لها، وغلبة ضدّيهما من البرد واليبس، وضعف من الأعضاء الأصليّة كلّها، ويتبع ذلك قلّة الحركة وبطلان النشاط، وضعف آلات الهضم، وسقوط آلات الطحن، ونقصان القوى المدبّرة للحياة، أعني القوّة الجاذبة والدافعة والممسكة والغاذية[٢]، وسائر ما يتبعها من موادّ الحياة. وليست الأمراض والآلام شيئاً غير هذه الأشياء. ثمّ يتبع ذلك موت الأحباب وفقد الأعزّة، والمستشعر لها[٣] الملتزم لشرائطها في مبدأ كونه لا يخاف منها، بل ينتظرها ويرجوها، ويدعى له بها، ويرغب إلى اللّه تعالى فيها عند الصلوات وفي المساجد والمشاهد. فهذه جملة الكلام عن[٤] الخوف المطلق.

[الخوف من الموت، أسبابه وعلاجه]

ولمّا كان أعظم ما يلحق الإنسان منه الخوف من الموت، وكان هذا الخوف عامّاً، وهو مع عمومه أشدّ وأبلغ من جميع المخاوف، وجب أن نستوفي الكلام فيه.

فنقول: إنّ الخوف من الموت ليس يعرض إلّا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنّه يظنّ أنّ بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّت[٥] ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأنّ العالم سيبقى بعده موجوداً وليس هو بموجود فيه، كما

---

١. في «ع، ط»: «القائل» بدل «الحكيم».
٢. في «د، أ»: «الهاضمة» بدل «الغاذية» ومن «ح» ساقطة.
٣. في «د، ب، ع، م، ط، ح»: «لهذه الأشياء» بدل «لها».
٤. في النسخ: «على»، وما أثبتناه موافق للسياق.
٥. كما في «د» وفي سائر النسخ: «انخل».

يظنّه من يجهل بقاء النفس وكيفيّة المعاد، أو لأنّه يظنّ أنّ للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدّمته وأدّت إليه وكانت سبب حلوله، أو لأنّه يعتقد عقوبة تحلّ به بعد الموت، أو لأنّه يأسف على ما يخلّفه من المال والقنيات. وهذه كلّها ظنون باطلة لا حقيقة لها.

أمّا من جهل الموت ولم يدرِ ما هو؟ فإنّا نبيّن له أنّ الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يسمّى بدناً، كما يترك الصانع استعمال آلاته، وأنّ النفس جوهر غير جسماني وليست عرضاً، وأنّها غير قابلة للفساد.

وهذا البيان يحتاج فيه إلى علوم تتقدّمه، وهو مبرهن مشروح على الاستقصاء في موضعه الخاصّ به. ومن تطلّع إليه ونشط للوقوف عليه لم يبعد مرامه، ومن قنع بما ذكرته في صدر هذا الكتاب وسكنت نفسه إليه علم أنّ ذلك الجوهر مفارق لجوهر البدن، مباين له كلّ المباينة، بذاته وخواصّه وأفعاله وآثاره، وإذا فارق البدن ـ كما قلنا، وعلى الشريطة التي شرطنا ـ بقي البقاء الذي يخصّه، ونقي من كدر الطبيعة، وسعد السعادة التامّة، ولا سبيل إلى فنائه وعدمه؛ فإنّ الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر، ولا تبطل ذاته، وإنّما تبطل الأعراض والخواصّ والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها. فأمّا الجوهر فلا ضدّ له، وكلّ شيء يفسد فإنّما فساده من ضدّه. وقد يمكنك أن تقف على ذلك بسهولة من أوائل المنطق قبل أن تصل إلى براهينه.

وإن أنت تأمّلت الجوهر الجسماني الذي هو أخسّ من ذلك الجوهر الكريم، واستقريت حاله وجدته غيرَ فانٍ ولا متلاشٍ من حيث هو جوهر، وإنّما يستحيل بعضه إلى بعض، فتبطل خواصّ شيء شيء منه، وأعراضه. فأمّا الجوهر نفسه فهو باقٍ لا سبيل إلى عدمه وبطلانه.

مثال ذلك: الماء، فإنّه يستحيل بخاراً أو هواءً، وكذلك الهواء يستحيل ماءً أو ناراً، فتبطل عن الجوهر أعراضه وخواصّه، فأمّا الجوهر من حيث هو جوهر فإنّه باقٍ لا سبيل إلى عدمه.

هذا في الجوهر الجسماني القابل للاستحالة والتغيُّر. فأمّا الجوهر الروحاني الذي لا يقبل استحالةً ولا تغيُّراً في ذاته، وإنّما يقبل كمالاته وتمامات صوره، فكيف يُتوهّم فيه العدم والتلاشي؟!

فأمّا من يخاف الموت لأنّه لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنّه يظنّ أنّ بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّت ذاته وبطلت نفسه، وجهل بقاء النفس وكيفيّة المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة، وإنّما يجهل ما ينبغي أن يعلمه. فالجهل إذن هو المَخُوف؛ إذ هو سبب الخوف، وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب به، وتركوا لأجله لذّات الجسم وراحات البدن، واختاروا عليه النصب والسهر، ورأوا أنّ الراحة التي يستراح بها من الجهل هي الراحة الحقيقيّة[1]، وأنّ التعب الحقيقي هو تعب الجهل؛ لأنّه مرض مزمن للنفس، والبرء منه خلاص لها، وراحة سرمديّة ولذّة أبديّة؛ فلمّا تيقّن الحكماء ذلك واستبصروا فيه، وهجموا على حقيقته ووصلوا إلى الروح والراحة به، هانت عليهم أُمور الدنيا كلّها، واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور، من المال والثروة واللذّات الحسّيّة والمطالب التي تؤدّي إليها؛ إذ كانت قليلة الثبات والبقاء، سريعة الزوال والفناء، كثيرة الهموم إذا وُجدت، عظيمة الغموم إذا فقدت، فاقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة، وتسلّموا عن فضول العيش التي فيها ما ذكرت من العيوب وما لم أذكره، ولأنّها مع ذلك بلا نهاية، وذلك أنّ الإنسان إذا بلغ منها إلى غاية تاقت نفسه إلى غاية أُخرى، من غير وقوف على حدّ ولا انتهاء إلى أمد.

وهذا هو الموت، لا ما خاف منه، والحرص عليه هو الحرص على الزائل، والشغل به هو الشغل بالباطل؛ ولذلك جزم الحكماء[2] بأنّ الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي. وكذلك الحياة حياتان: حياة إراديّة، وحياة طبيعيّة. وعنوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات

---

١. في «ف، ص، ع»: «بالحقيقة» بدل «الحقيقيّة».

٢. انظر عبد الرحمن البدوي، أفلاطون في الإسلام، ص ٣٢٥.

وترك التعرّض لها، وعنوا بالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن، وعنوا بالحياة الإراديّة ما يسعى له الإنسان في حياته الدنيا، من المآكل والمشارب والشهوات، وبالحياة الطبيعيّة بقاء النفس السرمدي في الطبيعة الأبديّة، بما يستفيده من العلوم الحقيقيّة ويبرأ به من الجهل؛ ولذلك وصّى[١] أفلاطن طالبَ الحكمة بأن قال له: مت بالإرادة، تحيي بالطبيعة.

على أنّ من خاف الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه، وذلك أنّ هذا الموت هو تمام حدّ الإنسان؛ لأنّه حيّ ناطق مائت، فالموت تمامه وكماله، وبه يصير إلى أُفقه الأعلى. ومن علم أنّ كلّ شيء هو مركّب من حدّه، وحدّه مركّب من جنسه وفصوله، وأنّ جنس الإنسان هو الحيّ، وفصلاه هو الناطق والمائت، علم أنّه سينحلّ إلى جنسه وفصوله؛ لأنّ كلّ مركّب ـ لا محالة ـ سينحلّ إلى الشيء الذي منه تركّب. فمن أجهل ممّن يخاف تمام ذاته؟! ومن أسوأ حالاً ممّن يظنّ أنّ فناءه بحياته ونقصانه بتمامه؟! وذلك أنّ الناقص إذا خاف أن يتمّ فقد دلّ من نفسه على غاية الجهل، فإذن يجب على العاقل أن يستوحش من النقصان، ويأنس بالتمام، ويطلب كلّ ما يتمّمه ويكمّله ويشرّفه، ويعلي منزلته، ويحلّ رباطه من الوجه الذي يأمن به الوقوع في الأسر، لا من الوجه الذي يشدّ وثاقه، ويزيده تركيباً وتعقيداً، ويثق بأنّ الجوهر الشريف الإلهي إذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسماني خلاص نقاء وصفو، لا خلاص مزاج وكدر، فقد سعد وعاد إلى ملكوته، وقرب من بارئه، وفاز بجوار ربّ العالمين، وخالط الأرواح الطيّبة من أشكاله وأشباهه، ونجا من أضداده وأغياره. ومن هاهنا نعلم أنّ من فارقت نفسه بدنه، وهي مشتاقة إليه مشفقة عليه، خائفة من فراقه، فهي في غاية الشقاء والبعد من ذاتها وجوهرها، سالكة إلى أبعد جهاتها من مستقرّها، طالبة قرار ما لا قرار له[٢].

فأمّا من ظنّ أنّ للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدّمته وأدّت إليه،

---

١. للمزيد، راجع عبد الرحمن البدوي، أفلاطون في الإسلام، ص ٢٤٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٤٦ ـ ٣١٦.

فعلاجه أن يُبيَّن له أنّ هذا ظنّ كاذب؛ لأنّ الألم إنّما يكون للحيّ، والحيّ هـو القـابل أثـر النفس، فأمّا الجسم الذي ليس فيه أثر النفس فإنّه لا يألم ولا يحسّ. فإذن الموت ـ الذي هو مفارقة النفس البدن ـ لا ألم له؛ لأنّ البدن إنّما كان يألم ويحسّ بالنفس وحصول أثرها فيه، فإذا صار جسماً لا أثر فيه للنفس فلا حسّ له ولا ألم. فقد تبيّن أنّ الموت حال للبدن، غير محسوس عنده ولا مؤلم؛ لأنّه فراق ما به كان يحسّ ويتألّم.

فأمّا من خاف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به بعده، فينبغي أن نـبيّن له أنّـه ليس يخاف الموت بل يخاف العقاب، والعقاب إنّما يكون على شيء باقٍ بعد البدن الداثر، ومن اعترف بشيء باقٍ بعد البدن، فهو لا محالة سيعترف بذنوب له وأفعال سيّئة يستحقّ عليها العقاب، وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيّئات لا على الحسنات، فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت. ومن خاف عقوبةً على ذنب، فالواجب عليه أن يحذر ذلك الذنب ويجتنبه، وقد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الأفعال الرديئة التي تسمّى ذنوباً إنّـما تـصدر عـن هيئات رديئة، والهيئات الرديئة هي للـنفس، وهـي الرذائـل التـي أحـصيناها وعـرَّفناك أضدادها من الفضائل.

فإذن الخائف من الموت على هذه الطريقة ومن هذه الجهة هو جاهل بما ينبغي أن يخاف منه، وخائف ممّا لا أثر له ولا خوف منه، وعلاج الجهل يكون بالعلم.

فإذن الحكمة هي التي تخلّصنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتائج الجهالات. واللّه الموفّق لما فيه الخير [1].

وكذلك نقول لمن خاف الموت؛ لأنّه لا يدري على ما يقدم بعد الموت؛ لأنّ هذه حـال الجاهل الذي يخاف بجهله، فعلاجه أن يتعلّم ليعلم ويثق. وذلك أنّ من أثبت لنفسه حالاً بعد الموت ثمّ لم يعلم ما تلك الحال، فقد أقرّ بالجهل. وعلاج الجهل العلم، ومن علم فقد وثق،

---

١. في النسخ: «الخيرة» بدل «الخير».

ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة، ومن عرف سبيل السعادة فهو لا محالة [١] يسلكها، ومن سلك طريقاً مستقيماً إلى غرض صحيح أفضى إليه لا محالة. وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهي حال المستبصر في دينه، المتمسّك بحكمته، وقد عرَّفناك مرتبته ومقامه فيما سلف من القول.

فأمّا من زعم أنّه ليس يخاف الموت، وإنّما يحزن على من يخلّف من أهل وولد ومال ونَشَب [٢]، ويأسف على ما يفوته من ملاذّ الدنيا وشهواتها، فينبغي أن نبيّن له أنّ الحزن تعجّل ألم ومكروه على ما لا يجدي الحزن عليه طائلاً. وسنذكر علاجه في باب مفرد له خاصّ؛ لأنّنا في هذا الباب إنّما نذكر ألم الخوف وعلاجه. وقد أتينا منه على ما فيه مقنع وكفاية، إلّا أنّا نزيده بياناً ووضوحاً، فنقول:

إنّ الإنسان من جملة الأُمور الكائنة، وقد تبيّن في الآراء الفلسفيّة أنّ كلّ كائن فاسد لا محالة، فمن أحبّ أن لا يفسد فقد أحبّ أن لا يكون، ومن أحبّ أن لا يكون فقد أحبّ فساد نفسه، فكأنّه يحبّ أن يفسد ويحبّ أن لا يفسد، ويحبّ أن يكون ويحبّ أن لا يكون، وهذا محال لا يخطر ببال عاقل.

وأيضاً، فإنّه لو لم يمت أسلافنا وآباؤنا لم ينته الوجود إلينا، ولو جاز أن يبقى الإنسان لبقي من تقدّمنا، ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض.

وأنت تتبيّن ذلك ممّا أقول: قدِّر أنّ رجلاً واحداً ممّن كان منذ أربعمائة سنة هو موجود الآن، ولكن من مشاهير الناس حتّى يمكن أن نُحَصّل [٣] أولاده موجودين معروفين، كعليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ مثلاً ـ ثمّ وُلد له أولاد ولأولاده أولاد، وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم

---

١. أضفناها من «ك» لمقتضى السياق.

٢. في «ع، م، ط، ح»: «نسب» وفي سائر النسخ: «نشب». النشب: المالُ والعَقار، أو هو المالُ الأصيلُ، من الناطق والصامت. لسان العرب، ج ١، ص ٧٥٧، «نشب».

٣. كذا في بعض النسخ، وفي بعض آخر: «يحصل»، ومراده: «نفترض».

أحد، كم كان مقدار من يجتمع منهم في وقتنا هذا؟ فإنّك ستجدهم أكثر من عشرة آلاف ألف رجل، وذلك أنّ بقيّتهم الآن ـ مع ما قُدِّر فيهم من الموت والقتل الذريع ـ أكثر من مائتي ألف إنسان، واحسب لكلّ من كان في ذلك العصر من الناس في بسيط الأرض ـ شرقها وغربها ـ مثل هذا الحساب، فإنّهم إذا تضاعفوا هذا التضاعف لم تضبطهم كثرةً ولم تحصهم عدداً. ثمّ امسح بسيط الأرض، فإنّه محدود معروف المساحة، لتعلم أنّ الأرض حينئذ لا تسعهم قياماً ومتراصّين، فكيف [بهم][1] قعوداً ومتصرّفين؟! ولا يبقى موضع لعمارة يفضل عنهم، ولا مكان لزراعة، ولا مسير لأحد ولا حركة فضلاً عن غيرها، وهذا في مدّة يسيرة من الزمان، فكيف إذا امتدّ الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة؟!

فهذه حال من يتمنّى الحياة الأبديّة للبدن ويكره الموت، ويظنّ أنّ ذلك ممكن أو مطموع فيه من الجهل والغباوة. فإذن الحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الإلهي هو الصواب الذي لا معدل عنه ولا محيص منه، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية أُخرى، لطالب مستزيد أو راغب مستفيد، والخائف منه هو الخائف من عدل البارئ وحكمته، بل هو الخائف من جوده وعطائه.

فقد ظهر ـ ظهوراً حسناً ـ أنّ الموت ليس برديء كما يظنّه جمهور الناس، وإنّما الرديء هو الخوف منه، وأنّ الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته. وقد كان ظهر أيضاً فيما تقدّم من قولنا: أنّ حقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن، وهذه المفارقة ليست فساداً للنفس، وإنّما هي فساد المتركّب. فأمّا جوهر النفس ـ الذي هو ذات الإنسان ولبّه وخلاصته ـ فهو باقٍ بحاله، وليس بجسم فيلزم فيه ما لزم في الأجسام، ممّا أوردناه من قبل، بل لا يلزمه شيء من أعراض الأجسام ـ أي لا يتزاحم في المكان ـ لأنّه لا يحتاج إلى مكان، ولا يحرص على البقاء الزماني؛ لاستغنائه عن الزمان. وإنّما استفاد بالحواسّ والأجسام كمالاً مّا، فإذا كمل بها ثمّ خلص منها، صار إلى عالمه الشريف القريب إلى بارئه ومنشئه (تعالى وتقدّس).

---

١. أضفناها لمقتضى السياق.

وهذا الكمال الذي يستفيده بهذا العالم الحسّي قد بيّنّاه، وعرّفناك الطريق إليه بما سلف في هذا الكتاب[١]، وأنّه السعادة القصوى للإنسان، وأعلمناك ضدّه الذي هو الشقاء الأقصى له، وبيّنّا مع ذلك مراتب السعادة ومنازل الأبرار ودرجاتهم، من رضوان اللّه (عزّ وجلّ) وجنّته التي هي دار القرار، كما بيّنّا لك مراتب أضدادهم، من سخطه ودركاتهم من النار التي هي الهاوية بلا قرار. نسأل اللّه حسن المعونة على ما يقرّبنا منه، إنّه جواد كريم رؤوف رحيم.

الحزن وعلاجه

الحزن ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب، وسببه الحرص على القنيات الجسمانيّة، والشَّرِه إلى الشهوات البدنيّة، والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها. وإنّما يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته من يظنّ أنّ ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، وأنّ جميع ما يطلبه من مفقوداتها لابدّ أن يحصل له ويصير في ملكه. فإذا أنصف نفسه وعلم أنّ جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باقٍ وإنّما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل، لم يطمع في المحال ولم يطلبه، وإذا لم يطمع فيه لم يحزن؛ لفقد ما يهواه، ولا لفوت ما يتمنّاه في هذا العالم، فصرف سعيه إلى المطلوبات الصافية، واقتصر بهمّته على طلب المحبوبات الباقية، وأعرض عمّا ليس في طبعه أن يثبت ويبقى. وإذا حصل له منها شيء بادر إلى وضعه في موضعه، وأخذ منه مقدار الحاجة إلى دفع الآلام التي أحصيناها من الجوع والعري والضرورات التي تشبهها، وترك الادّخار والاستكثار، والتماس المباهاة والافتخار، ولم يحدِّث نفسه بالمكاثرة بها والتمنّي لها. فإذا فارقته لم يأسف عليها ولم يبالِ بها، فإنّ من فعل ذلك أمن فلم يجزع، وفرح فلم يحزن، وسعد فلم يشقَ.

---

١. كما في «ع، ط، ح»، وفي النسخ الأُخرى: «الباب». راجع: المقالة الثانية «السعادة القصوى».

ومن لم يقبل هذه الوصيّة، ولم يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جزع دائم وحزن غير مُنقَضٍ[١]، وذلك أنّه لا يعدم في كلّ حال فوت مطلوب أو فقد محبوب، وهذا لازم لعالمنا هذا؛ لأنّه عالم الكون والفساد. ومن طمع من الكائن الفاسد أن لا يكون ولا يفسد فقد طمع في المحال، ومن طمع في المحال لم يزل خائباً، والخائب أبداً محزون، والمحزون شقيّ.

ومن استشعر بالعادة الجميلة أن يرضى بكلّ ما يجده، ولا يحزن لشيء يفوته لم يزل مسروراً سعيداً. فإن ظنّ ظانّ أنّ هذا الاستشعار لا يتمّ له أو لا ينتفع به فلينظر إلى استشعارات الناس في مطالبهم ومعائشهم، واختلافهم فيها بحسب قوّة الاستشعار، فإنّه سيرى رؤيةً بيّنةً ظاهرةً فرح المتعيّشين بمعائشهم على تفاوتها، وسرور أصحاب الحرف المختلفة بمذاهبهم على تباينها. وليتصفّح ذلك في طبقة طبقة من طبقات الدهماء، فإنّه لا يخفى عليه فرح التاجر بتجارته، والجندي بشجاعته، والمقامر بقماره، والشاطر بشطارته، والمخنّث بتخنّثه[٢]، حتّى يظنّ كلّ واحد منهم أنّ المغبون[٣] من عدم تلك الحالة حتّى فقد بهجتها، والمجنون من غبي عنها حتّى حرم لذّتها. وليس ذلك إلّا لقوّة استشعار كلّ طائفة بحسن مذهبها، ولزومها إيّاه بالعادة الطويلة.

وإذا لزم طالب الفضيلة مذهبه، وقوي استشعاره، وحسن رأيه، وطالت عادته كان أولى بالسرور من هذه الطبقات الذين يخبطون في جهالاتهم، وكان أحظاهم بالنعيم المقيم؛ لأنّه محقّ وهم مبطلون، وهو متيقّن وهم ظانّون. ثمّ هو صحيح وهم مرضى، وهو سعيد وهم أشقياء، وهو وليّ اللّه وهم أعداؤه. وقد قال اللّه تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٤].

---

١. كما في «ع، ط، ح»، وفي «أ»: «منتقض»، وفي «ك، ب»: «منقص».
٢. وردت هذه الطبقات كلّها في «ك، ص، م، ح»، وجائت بتفاوت في النسخ الأُخرى.
٣. في «ع»: «المحروم» بدل «المغبون».
٤. يونس (١٠): ٦٢.

[قول الكندي في الحزن]

وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان ما يدلّك دلالةً واضحةً أنّ الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعاً، وليس هو من الأشياء الطبيعيّة:

إنّ من فقد ملكاً أو طلب أمراً فلم يجده ولحقه حزن، ثمّ نظر في حزنه ذلك نظراً حكيماً، وعرف أنّ أسباب حزنه هي أسباب غير ضروريّة، وأنّ كثيراً من الناس ليس لهم ذلك الملك، وهم غير محزونين بل فرحون مغبطون، علم علماً لا ريب فيه أنّ الحزن ليس بضروري ولا طبيعي، وأنّ من حزن من الناس وجلب لنفسه هذا العارض، فهو لا محالة سيسلو ويعود إلى حاله الطبيعي. فقد شاهدنا قوماً فقدوا من الأولاد والأعزّة والأصدقاء والأحبّة ما اشتدّ حزنهم عليه، ثمّ لا يلبثون أن يعودوا إلى حالة المسرّة والضحك والغبطة، ويصيروا إلى حال من لم يحزن قطّ.

وكذلك قد نشاهد حال من يفقد المال والضياع وجميع ما يقتنيه الإنسان ممّا يعزّ عليه ويحزن له، فإنّه لا محالة يتسلّى ويزول حزنه ويعاود أُنسه واغتباطه.

فالعاقل إذا نظر إلى أحوال الناس في الحزن وأسبابه، علم أنّه ليس يختصّ بينهم بمصيبة غريبة، ولا يتميّز عنهم بمحنة بديعة، وأنّ غايته من مصيبته السلوة، وأنّ الحزن هو مرض عارض يجري مجرى سائر الرداءات، فلم يضع لنفسه عارضاً رديئاً ولم يكتسب مرضاً وضيعاً، أعني مجتلباً غير طبيعي.

وينبغي أن يتذكّر ما قدّمنا ذكره من حال من يُحيّا بتحفة على أن يشمّها ويتمتّع بها، ثمّ يردّها إلى موضعها ليشمّها غيره ويتمتّع بها سواه، فأطمعته نفسه فيها، وظنّ أنّها موهوبة له هبة أبديّة، فلمّا أُخذت منه حزن وأسف وغضب. فإنّ هذه حال من عدم عقله وطمع فيما لا مطمع فيه. وهذه حال الحسود؛ لأنّه يحبّ أن يستبدّ بالخيرات من غير مشاركة الناس، والحسد أقبح الأمراض وأشنع السرور؛ ولذلك قالت الحكماء: من أحبّ أن ينال أعداءه الشرّ فهو محبّ للشرّ، ومحبّ الشرّ شرّير. وشرّ من هذا من أحبّ الشرّ لمن ليس له بعدوّ.

وأسوأ حالاً من هذا من أحبّ أن لا ينال أصدقاءه خير. ومن أحبّ أن يحرم صديقه الخير فقد أحبّ له الشرّ. ويجب من هذه الرداءات [١] الحزن على ما يتناوله الناس من الخيرات، وأن يحسدهم [٢] على ما يصلون إليه منها.

وسواء كانت هذه الخيرات من قنياتنا وما ملكناه، أو ممّا لم نقتنه ولم نملكه؛ لأنّ الجميع مشترك للناس، وهي ودائع اللّه تعالى عند خلقه، وله أن يرتجع العارية متى شاء على يد من شاء، ولا سبّة علينا ولا عار إذا رددنا الودائع، وإنّما العار والسبّة أن نحزن إذا ارتُجعت منّا. وهو مع ذلك كفر للنعمة [٣]؛ لأنّ أقلّ ما يجب من الشكر للمعير أن تُردَّ عليه عاريته على طيب نفس، ويُسرع إلى إجابته إذا استردّها، لا سيّما إذا ترك المعير علينا أفضل ما أعارنا وارتجع أخسّه.

قال: وأعني بالأفضل: الأجلّ، [وهو] [٤] ما لا تصل إليه يد ولا يشركنا فيه أحد، أعني النفس والعقل، والفضائل الموهوبة لنا هبة لا تُستردّ ولا ترتجع. ويقول: إن كان ارتجع الأقلّ الأخسّ لما اقتضاه العدل فقد أبقى الأكثر الأفضل، وأنّه لو كان واجباً أن نحزن على كلّ ما نفقده لوجب أن نكون أبداً محزونين.

فينبغي للعاقل أن لا يفكّر في الأشياء الضارّة المؤلمة، وأن يُقلّ القنية ما استطاع [٥]، إذا كان فقدها سبباً للأحزان. فقد حكي عن سقراط أنّه سئل عن سبب نشاطه وقلّة حزنه، فقال: لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه.

وإذ قد ذكرنا أجناس الأمراض العالية التي تخصّ النفس، وأشرنا إلى علاجاتها، ودللنا على أشفيتها، فليس يتعذّر على العاقل المحبّ لنفسه الساعي لها فيما يخلّصها من آلامها،

---

١. في «ف، ص»: «الرذائل» بدل «الرداءات».

٢. في نسخة: «يحمدهم» بدل «يحسدهم».

٣. في «ك، ص»: «للمنعم» بدل «للنعمة».

٤. أضفناها لمقتضى السياق.

٥. في «ع، م، ط»، إضافة: «أمكن و».

وينجيها من مهالكها، أن يتصفّح الأمراض التي تحت هذه الأجناس، من أنواعها وأشخاصها، فيداوي نفسه منها، ويعالجها بمقابلاتها من العلاجات. والرغبة إلى اللّه (عزّ وجلّ) بعد ذلك في التوفيق، فإنّ التوفيق مقرون بالاجتهاد، وليس يتمّ أحدهما إلّا بالآخر.

تمّت المقالة السادسة.

* * *

تمّ كتاب الطهارة في تهذيب النفس. والحمد للّه أوّلاً وآخراً،
وصلواته على نبيّه محمّد وآله وسلم تسليماً كثيراً[1].

١. كذا في «ف»، وفي «ص»: «تمّ كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق»، وفي «د»: «تمّ كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وفي «أ»: «تمّ كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، والحمد لوليّ الحمد ومستحقّه»، وفي «ك»: «آخر المقالة السادسة وبها يتمّ الكتاب بعون اللّه وحسن توفيقه»، وفي «ب»: «تمّت المقالة السادسة والحمد للّه ربّ العالمين»، وفي «ع، ط»: «تمّت المقالة السادسة والحمد للّه ربّ العالمين وصلّى اللّه على محمّد وآله أجمعين وحسبنا اللّه ونعم المعين»، وفي «م»: «تمّت المقالة السادسة»، وفي «ح»: «هذا آخر المقالة السابعة وهي تمام الكتاب والحمد اللّه ربّ العالمين والصلاة على النبيّ محمّد وآله أجمعين».

الفهارس



١. فهرس الآيات الكريمة

٢. فهرس الأحاديث الشريفة

٣. فهرس الأشعار

٤. فهرس أسماء المعصومين عليهم‌السلام

۵. فهرس الأعلام

٦. فهرس الكتب الواردة في المتن

٧. فهرس الحيوانات

٨. فهرس مصادر التحقيق

١. **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها.** لأبي نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي (م ٣٣٩). تحقيق عليّ بوملحم. [بيروت]، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢. **آموزه‌هاى اساسى فيلسوفان بزرگ.** فراست. ترجمة غلام حسين التوكّلي. الطبعة الأُولى، طهران، حكمت، ١٣٨٨ش.

٣. **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقيّة ومصادرها.** للدكتور عبد العزيز عزّت. القاهرة، ١٩٤٦م.

□ **إثبات المفارقات ← رسالة في إثبات المفارقات**

٤. **أثولوجيا لأرسطوطاليس.** لأفلوطين (م ٢٧٠). تحقيق عبد الرحمن البدوي. الطبعة الثالثة، قم، مكتبة بيدار، ١٤١٣هـ.

٥. **أحكام القرآن.** لأبي بكر أحمد بن عليّ الرازي الجصّاص (م٣٧٠). تحقيق محمّد صادق القمحاوي. الطبعة الأُولى، ٣ مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

٦. **إحياء علوم الدين.** لأبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥). الطبعة الثانية، ٤ مجلّدات + الملحق، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٧. **أخلاق ناصري.** للخواجه نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢). تحقيق مجتبى المينوي و عليّ رضا الحيدري. الطبعة الثالثة، طهران، خوارزمي، ١٣٤٦ش.

□ **أخلاق نيقوماخيا ← أخلاق نيكوماخس**

٨. **أخلاق نيكوماخس.** لأرسطو. ترجمة أبو القاسم پور حسيني. مجلّدان، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٨ش.

٩. **أرسطوطاليس المعلّم الأوّل.** لماجد الفخري. المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٨م.

١٠. **الأسطقسّات على رأي بقراط.** لجالينوس. ترجمة حنين بن إسحاق. تحقيق محمّد سليم سالم. القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٦م.

١١. **الإشارات والتنبيهات.** للشيخ الرئيس أبي عليّ حسين بن عبد اللّه بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨). مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمّد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وشرح الشرح لقطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي (٦٩٢ ـ ٧٦٦). الطبعة الثانية، ٣ مجلّدات، طهران، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ه‍.

١٢. **أعيان الشيعة.** للسيّد محسن الأمين الحسيني العاملي (١٢٨٤ ـ ١٣٧١). إعداد السيّد حسن الأمين. الطبعة الخامسة، ١٠ مجلّدات +الفهرس، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ه‍.

١٣. **أفلاطون في الإسلام.** لعبد الرحمن البدوي. طهران، جامعة مك گيل (فرع طهران) و جامعة طهران، ١٩٧٤م / ١٣٥٣ش.

١٤. **أمالي المرتضى.** للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦). تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم. الطبعة الثانية، مجلّدان، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧ه‍

١٥. **البصائر والذخائر.** لأبي حيّان التوحيدي (م ٤١٤). تحقيق الدكتورة وداد القاضي. الطبعة الأُولى، ١٠ مجلّدات، بيروت، دار صادر.

١٦. **تاج العروس من جواهر القاموس.** للسيّد محمّد بن محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي (١١٤٥ ـ ١٢٠٥). تحقيق عليّ شيري. ٢٠ مجلّداً، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ه‍/ ١٩٩٤م.

١٧. **تاريخ مردم إيران.** لعبد الحسين زرّين كوب. الطبعة السابعة، مجلّدان، طهران، انتشارات أميركبير، ١٣٨١ش.

١٨. **تاريخ الحكماء.** لأبي الحسن جمال الدين عليّ بن يوسف القِفْطي (٥٦٨ ـ ٦٤٦). طبعة ليبسيك، ١٩٠٣م.

١٩. **تاريخ فلسفه اسلامي.** لأُليور ليمن. ترجمة الدكتور السيّد جلال الدين المجتبوي. الطبعة الأُولى، ٣ مجلّدات، طهران، حكمت، ١٤٢٥هـ / ١٣٨٣ش.

٢٠. **تجارب الأُمم.** لأبي عليّ أحمد بن محمّد بن مسكويه الرازي (م ٤٢١). تحقيق أبو القاسم الإمامي. الطبعة الأُولى، طهران، سروش، ١٣٦٦ش.

٢١. **تفسير الخازن.** لعلاء الدين عليّ بن محمّد بن إبراهيم البغدادي، المعروف بالخازن (٦٧٨ ـ ٧٤١). ٤ مجلّدات، [بالأُوفست عن طبعة مكتبة المثنّى، بغداد].

□ تفسير الرازي ← التفسير الكبير

٢٢. **التفسير الكبير (تفسير الرازي).** لمحمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦). الطبعة الثالثة، ٣٢ جزءاً في ١٦ مجلّداً + الفهارس، بيروت، دار الفكر.

٢٣. **التمثيل والمحاضرة في الحِكَم والمناظرة.** لأبي منصور الثعالبي (م ٤٣٠). تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو. الطبعة الثانية، الدار العربيّة للكتاب، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٢٤. **تهذيب الأخلاق.** لأبي عليّ أحمد بن محمّد بن مسكويه الرازي (م ٤٢١). مقدّمة الشيخ حسن تميم. الطبعة السادسة، قم، بيدار، ١٤١٥هـ / ١٣٧٣ش.

٢٥. **تهذيب الأخلاق.** ليحيى بن عدي بن حميد بن زكريّا (م ٣٦٤). تحقيق محمّد الدامادي. الطبعة الأُولى، طهران، مؤسّسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٥ش.

٢٦. **تهذيب اللغة.** لأبي منصور محمّد بن أحمد الأزهري (٢٨٢ ـ ٣٧٠). تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم. ١٥ مجلّداً، القاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف، ١٣٨٤هـ.

٢٧. **جامع السعادات.** لمحمّد مهدي بن أبي ذر النراقي (م ١٢٠٩). إعداد السيّد محمّد كلانتر. الطبعة الثالثة، ٣ مجلّدات، النجف الأشرف، مطبعة النجف، ١٩٦٣/١٣٨٢م.

٢٨. **الجمع بين رأيي الحكيمين.** لأبي نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي (م ٣٣٩). تحقيق الدكتور عليّ بوملحم. الطبعة الأُولى، بيروت، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٦م.

٢٩. **جمهوريّة أفلاطون.** لأفلاطون. ترجمة حنّا الخبّاز. [بيروت]، دار القلم، ١٩٨٠م. [بالأُوفست عن طبعة مطبعة المقتطف، ١٩٢٩م].

□ **الجمهوريّة ← جمهوريّة أفلاطون**

□ **چهل حديث ← شرح چهل حديث**

٣٠. **الحكمة الخالدة.** لأبي عليّ أحمد بن محمّد بن مسكويه الرازي (م ٤٢١). تحقيق عبد الرحمن البدوي. طهران، جامعة طهران، ١٣٥٨ش.

٣١. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.** لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠). الطبعة الثالثة، ٩ مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

٣٢. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.** للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني (م ٤٣٠). الطبعة الأُولى، ١٠ مجلّدات + الفهرس، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.

٣٣. **دائرة معارف تشيّع.** لأحمد صدر حاج سيّد جوادي و آخرين. ١٤ مجلّداً، طهران، بنياد خيريّة وفرهنگي شطّ و انتشارات حكمت، ١٣٦٧ ـ ١٣٩٠ش.

٣٤. **ديوان ابن الرومي.** شرح أحمد حسن بَسَج. الطبعة الثالثة، ٣ مجلّدات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٣٥. **ديوان أبي نؤاس.** الحسن بن هاني. تحقيق و شرح: عليّ العسيلي، الطبعة الأُولى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٣٦. **ديوان البحتري.** لأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري (٢٠٥ـ٢٨٤). تحقيق إيمان البقاعي، الطبعة الأُولى، مجلّدان، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

٣٧. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة.** للشيخ محمّد محسن آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩). الطبعة الثانية، ٢٦ جزءاً في ٢٩ مجلّداً (الجزء ٩ في ٤ مجلّدات). بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. [بالأُوفست عن طبعة النجف الأشرف وطهران].

٣٨. **الرسائل.** لأبي الحسن العامري (م ٣٨١). تحقيق سحبان خليفات. الطبعة الأُولى، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٥ش.

٣٩. **الرسائل الفلسفيّة.** لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٢).

٤٠ . **رسالة أحوال النفس.** للشيخ الرئيس أبي عليّ حسين بن عبد اللّه بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨). تحقيق فؤاد الأهواني. پاريس، دار بيبليون، ٢٠٠٧م.

٤١ . **رسالة حنين بن إسحاق إلى عليّ بن يحيى.** لحنين بن إسحاق. تحقيق مهدي المحقّق، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨٤ش.

٤٢ . **رسالة في إثبات المفارقات.** لأبي نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي (م ٣٣٩). الطبعة الأُولى، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٩هـ.

٤٣ . **رسالة الكون والفساد.** لابن رشد الأندلسي.

٤٤ . **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات.** للسيّد محمّدباقر الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦ ـ ١٣١٣). إعداد أسد الله إسماعيليان . ٨مجلّدات ، قم، إسماعيليان ، ١٣٩٠هـ.

٤٥ . **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب.** للميرزا محمّد عليّ بن محمّد طاهر المدرّس التبريزي (١٢٩٦ ـ ١٣٧٣). الطبعة الثالثة، ٨مجلّدات، تبريز، مكتبة خيّام.

٤٦ . **السياسة المدنيّة.** لأبي نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي (م ٣٣٩). تحقيق الدكتور عليّ بوملحم. الطبعة الأُولى، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٦م.

٤٧ . **سير فلسفه در جهان إسلام.** لماجد الفخري. ترجمة نصر اللّه پورجوادي. طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٢ش.

٤٨ . **شرح نهج البلاغة.** لعبداللّه بن هبةاللّه، ابن أبي الحديد المعتزلي (٥٨٦ ـ ٦٥٦). تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم. الطبعة الثانية، ٢٠ جزءاً في ١٠ مجلّدات، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥هـ.

٤٩ . **شرح چهل حديث.** للإمام روح اللّه الموسوي الخميني ﵀ (١٢٧٩ ـ ١٣٦٨ش). الطبعة العشرون، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﵀، ١٣٧٨ش.

٥٠ . **شرح ديوان المتنبي.** لعبد الرحمن البرقوقي (١٢٩٣ ـ ١٣٦٣). الطبعة الثانية، ٤ مجلّدات، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

٥١. **الشفاء (الطبيعيات).** للشيخ الرئيس أبي عليّ حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨). إعداد عدّة من الأساتذة. ١٠ مجلّدات، قم، مكتبة آيةالله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ـ ١٤٠٦هـ.

٥٢. **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية).** لإسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣). تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار. الطبعة الثانية، ٦ مجلّداتٍ + المقدِّمة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م [بالأُوفست عن طبعته الأُولى، القاهرة].

٥٣. **صحيح البخاري.** لأبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ ـ ٢٥٦). تحقيق مصطفى ديب البُغا. الطبعة الخامسة، ٦ مجلّدات + الفهرس، بيروت ـ دمشق، دار ابن كثير ـ اليمامة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٥٤. **صحيح مسلم.** لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١). تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي. الطبعة الثانية، ٥ مجلّدات، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ [بالأُوفست عن طبعته السابقة].

٥٥. **صوان الحكمة.** لأبي سليمان المنطقي السجستاني (المطبوع مع ثلاث رسائل). تحقيق عبد الرحمن البدوي. طهران، ١٣٧٤ش.

٥٦. **الطبّ الروحاني.** لمحمّد بن زكريّا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣). المطبوع (ضمن الدراسة التحليليّة لكتاب الطبّ الروحاني). تحقيق الدكتور مهدي المحقّق. الطبعة الأُولى، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨٤ش.

٥٧. **عصر النهضة الإسلاميّة.** لجوئل كرمر.

٥٨. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس.** لأرسطو (م ٣٢٢ ق م) تحقيق بارتلمي سانتهلير. مجلّدان، القاهرة، دار صادر، ١٣٤٣هـ.

٥٩. **عوالي اللآلئ العزيزيّة.** للشيخ محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور (م ٩٤٠). تحقيق آقا مجتبى العراقي. الطبعة الأُولى، ٤ مجلّدات، قم، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٣ ـ ١٤٠٥هـ.

٦٠. **العين.** لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٥). تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائي. الطبعة الأُولى، ٨ مجلّدات + الفهرس، قم، مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٥هـ.

٦١. **عيون الأخبار.** لأبي محمّد عبد اللّه بن مسلم قتيبة الدينوري (م ٢٧٦). تحقيق مفيد محمّد قميحة. ٤ أجزاء في مجلّدين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

٦٢. **عيون أخبار الرضا**عليه السلام. للشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي (م ٣٨١). تصحيح الشيخ حسين الأعلمي. الطبعة الأُولى، مجلّدان، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٦٣. **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء.** لموفّق الدين أبي العبّاس أحمد بن القاسم الخزرجي المعروف بابن أُصيبعة (م ٦٦٨). تحقيق الدكتور نزار رضا. الطبعة الأُولى، بيروت، مكتبة الحياة.

٦٤. **فرهنگ و تمدّن إسلامي.** للدكتور عليّ أكبر الولايتي. تدوين ممثليّة قائد الثورة في الجامعات، الطبعة الثالثة، قم، مكتب نشر المعارف، ١٣٨٤ش.

٦٥. **فصول المنتزعة.** لأبي نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي (م ٣٣٩). تحقيق الدكتور فوزي النجّار. الطبعة الثانية، طهران، مكتبة الزهراءعليها السلام، ١٤٠٥هـ.

٦٦. **الفقيه (كتاب من لا يحضره الفقيه).** للشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي (م ٣٨١). تصحيح عليّ أكبر الغفاري. الطبعة الثالثة، ٤ مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ.

٦٧. **فلاسفة الشيعة حياتهم وأراؤهم.** للشيخ عبد اللّه نعمة. مقدّمة الشيخ محمّد جواد مغنية. بيروت، دار الكتاب الإسلامي. ١٩٨٧م.

٦٨. **فلسفه أخلاق.** لويليام كي فرانكنا. ترجمة هادي الصادقي. قم، مؤسّسة فرهنگي طه، ١٣٧٦ش.

٦٩. **الفلسفة الإسلاميّة.** لجالينوس.

٧٠. **الفهرست لابن النديم.** لمحمّد بن إسحاق النديم المعروف بأبي يعقوب الورّاق. الطبعة الثانية، طهران، ١٣٩٣ / ١٩٧٣ م.

٧١. **الفوز الأصغر.** لأبي عليّ أحمد بن محمّد بن مسكويه الرازي (م ٤٢١). الطبعة الأُولى، بيروت دار مكتبة الحياة.

٧٢. **القاموس المحيط.** لمجدالدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩ ـ ٨١٧). تحقيق و نشر: دار إحياء التراث‌العربي. الطبعة الأُولى، ٤ مجلّدات، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

□ **كتاب العين ← العين**

٧٣. **كتاب النفس.** لأرسطوطاليس بن نيقوماخوس (م ٣٢٢ ق م). تحقيق عبد الرحمن البدوي. بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.

٧٤. **كليله و دمنه.** ترجمة أبي المعالي نصر اللّه بن محمّد المنشئ (م ٥٥٥ / ٥٨٣). تحقيق مجتبى المينُوي. الطبعة السادسة، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٢ش.

٧٥. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال.** لعلاءالدين عليّ المتّقي بن حسّان‌الدين الهندي (٨٨٨ ـ ٩٧٥). إعداد بكري حياني وصفوة السقا. الطبعة الخامسة، ١٨ مجلّداً، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٧٦. **الكُنى والألقاب.** للشيخ عبّاس بن محمّد رضا القمّي (١٢٩٤ ـ ١٣٥٩). الطبعة الخامسة، ٣ مجلّدات، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٦٨ ش.

٧٧. **گوهر مراد.** لبعد الرزّاق اللاهيجي (م ١٠٧٢). تحقيق مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام. الطبعة الأُولى، طهران، نشر سايه، ١٣٨٣ش.

□ **لباب التأويل في معاني التنزيل ← تفسير الخازن**

٧٨. **لسان العرب.** لمحمّد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ ـ ٧١١). ١٥ مجلّداً، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ [بالأُوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦هـ].

٧٩. **مجمع البحرين ومطلع النيّرين.** للشيخ فخرالدين بن محمّد الطريحي (٩٧٩ ـ ١٠٨٧). إعداد السيّد أحمد الحسيني، الطبعة الثالثة، ٦ مجلّدات، طهران، المكتبة المرتضويّة، ١٣٧٥ش.

٨٠. **المذاهب الأخلاقيّة.** لعادل العوّاء.

٨١. **المستدرك على الصحيحين.** لأبي عبد الله محمّد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري (٣٢١ـ٤٠٣/٤٠٥). تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة الأُولى، ٥ مجلّدات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

□ **المستدرك للحاكم ← المستدرك على الصحيحين**

٨٢. **مسند أبي يعلى.** لأحمد بن عليّ بن المثنّى التميمي الموصلي (٢١٠ـ٣٠٧). تحقيق حسين سليم أحمد. الطبعة الثانية، ١٦ مجلّداً، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

٨٣. **مسند أحمد.** لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ـ٢٤١). ٦ مجلّدات، بيروت، دار الفكر.

٨٤. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير.** لأحمد بن محمّد الفيّومي (م حوالي ٧٧٠). جزءان في مجلّد واحد، قم، دارالهجرة، ١٤٠٥هـ [بالأُوفست عن طبعة بيروت].

٨٥. **معجم الأُدباء.** لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحَمَوي الرومي (٥٧٤ـ٦٢٦). الطبعة الثالثة، ٢٠ جزءاً في ١٠ مجلّدات، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٦. **المعجم الأوسط.** لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ـ٣٦٠). محمّد حسن إسماعيل الشافعي. الطبعة الأُولى، ٦ مجلّدات + الفهارس، عمّان ـ الأُردن، دار الفكر، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٨٧. **المعجم الكبير.** لسليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ـ٣٦٠). تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي. الطبعة الثانية، ٢٥ مجلّداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٨٨. **المعجم الوسيط.** لعدّة من الأدباء. الطبعة الخامسة، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤١٦هـ/١٣٧٤ش. [بالأُوفست عن طبعة مصر].

٨٩. **موسوعة الفلسفة** (الموسوعة الفلسفيّة). لعبدالرحمن البدوي. الطبعة الأُولى، مجلّدان، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات و النشر، ١٩٨٤م.

٩٠. **نزعة الإنسانيّة في الفكر العربي.** لمحمّد أركون. ترجمة هاشم صالح.

٩١. **نقد و بررسي مكاتب أخلاقي.** للشيخ محمّد تقي مصباح اليـزدي. تـحقيق أحـمد حسـين الشريفي. الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ١٣٨٧ش.

٩٢. **النهاية في غريب الحديث والأثر.** لأبي السعادات مجد الدين المبارك بن محمّد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ ـ ٦٠٦). تحقيق طـاهر أحـمد الزاوي ومـحمود مـحمّد الطـناحي. ٥ مجلّدات، بيروت، المكتبة العلميّة.

٩٣. **نهج البلاغة.** جمع الشريف الرضي محمّد بن الحسين بن مـوسى المـوسوي (٣٥٩ ـ ٤٠٦). تحقيق صبحي الصالح. الطبعة الخامسة، قم، دار الهجرة، ١٤١٤هـ. [بـالأُوفست عـن طـبعة بيروت].

٩٤. **الهوامع والشوامل.** لأبي حيّان التوحيدي (م ٤١٤). مصر، ١٣٧٠هـ.

٩٥. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر.** لعبدالملك بن محمّد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري (٣٥٠ ـ ٤٢٩). إعداد محمّد محيي‌الدين عبدالحميد. الطبعة الثانية، ٤ أجزاء فـي مـجلّدين، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٣/١٩٧٣م.

96. **Encyclopedia of Philosophy**, "Arisippus the Elder", V.1, p. 380.

97. **Islamic Culture**, "On the Knowledge of Plato's Philosoph in the Islamic World", IV (October, 1940), pp.387-422.

Tahdhīb Al-Akhlaḳ

By

Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Maskūyih

Centre for Revival of Islamic Heritage

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.pub.isca.ac.ir   E-mail:nashr@isca.ac.ir

Iran,Qom

P.O.Box 37185/3858   Tel +98 25 37832833   Fax +98 25 37832834